

FRITZHERMANN KEIENBURG

**DIE GESCHICHTE
DER AUSLEGUNG VON RÖMER 13,1-7**

1956

Dr. Basel
1956

Fritzhermann Keienburg

Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7

Herstellung:
VVA-DRUCK, Vereinigte Verlagsanstalten GmbH.,
Düsseldorf + Oberhausen (Rhld.)

DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG VON RÖMER 13,1-7

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des theologischen Doktorgrades
der Evangel.-theol. Fakultät der Universität Basel

von
FRITZHERMANN KEIENBURG
aus Essen-Karnap



KOMMISSIONSVERLAG W. HERTEL (BUCHHANDLUNG DIETRICH NACHE.)

Gelsenkirchen

1956

Genehmigt von der Theologischen Fakultät auf
Antrag der Referenten Prof. Dr. Oscar Cullmann
und Prof. Dr. Ernst Staehelin

Basel, den 9. Juli 1952

Der Dekan:
Ernst Staehelin

INHALT

I

A. Problematik, Ziel, Quellen und Grenzen der Arbeit	9
B. Die Probleme der Auslegung von Römer 13, 1—7	12
§ 1 Textkritik	12
§ 2 Philologisch-historische Exegese	13
§ 3 Biblisch-theologische Exegese	18

II

A. Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1—7 im Altertum und Mittelalter	21
§ 1 Die ersten Anklänge	21
§ 2 Die älteren Abendländer: Irenäus, Hippolyt, Tertullian	29
§ 3 Die älteren Orientalen: Clemens Alexandrinus, Origenes, Acacius von Caesarea	38
§ 4 Die Blütezeit der patristischen Literatur und die Exegese von Römer 13 im Orient	47
§ 5 Die Exegese von Römer 13 seit dem 4. Jahrhundert im Okzident	62
§ 6 Der Ausklang der patristischen Exegese	74
§ 7 Die Auslegung von Römer 13, 1—7 im Hoch- und Spätmittelalter	78
B. Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1—7 seit der Reformationszeit	93
§ 8 Die Auslegung von Römer 13 bei den Reformatoren und ihren Gegnern	94
§ 9 Die Auslegung von Römer 13, 1—7 von der Zeit der altprotestantischen Theologen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts	109
§ 10 Die Auslegung von Römer 13, 1—7 im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert	117
§ 11 Die jüngste Diskussion um Römer 13	125

III

Die verschiedenen Auslegungen von Römer 13	140
Bibliographie	146
Register	148

REGISTER

Abramowski	50
Acacius	46
Aegidius Romanus	90
Altaner, B.	34 35 37 39 40
	41 44 47 57 59 60 62 63 66 72 74 76
Althaus, P.	15 95 128 136
Alvarus Pelagius	90
Ambrosius v. Mailand	63 64 64
Apollinaris v. Laodicea	47
Aristides	27
Arnobius	62
Athanasius	47
Athenagoras	28
Augustinus	66 67 68 69 70 71 72 73 97
Bakker, R.	68
Bardenhewer, O.	24 123
Barth, Karl	12 18 20 128 131 132
Bauer, W.	9 13 15 22 125
Baumann, J. J.	88
Baur, F. C.	52 118
Beck, Joh. Tob.	119
Bekenntnisschriften, luth.-reform.	109 110
Bengel, J. A.	115 116
Berggrav, E.	139
Berkeley	122
Berkhof	46
Bertram, G.	15 128
Beyer, E. W.	16 94
Beza, Th.	110
Bieder, W.	24 27 28 32 34 35 38 44 63 125 135
Billerbeck, P.	23
Bisping, A.	123
Böhmer, H.	95
Bohatec, J.	107
Bonwetsch	33 34 36 38 59
Bornhäuser, K.	128
Bornkamm	94
Bourke, V.	88
Brandenburg	94
Brandt, W.	16 23
Brieger, T.	94
Briggs, C. A.	12
Brunner, E.	128 135 136
Brunner, P.	127
Büchsel, F.	16 20 23 131
Bullinger, H.	110
Bultmann, R.	12 14 20
Bunsen, C. J.	118
Butzer, M.	104 105 106
Cadoux, C.	17 36 38 39 49
Calow, A.	114
Calvin	106 107 108
v. Campenhausen	42 72 138 139
Carlyle, A.	90
Christiani, L.	94

Clemens Alexandrinus	38 39
Coccejus, Joh.	110 111
Cramer, J. A.	59 60
Cremer-Kögel	14 16
Cullmann, O.	20 21 23 26 30 31 59 132 133 136
Cyprian	37
Danielou, J.	44
Dehn, G.	20 128 130 137
Deismann, A.	19
Destrez, J.	88
Devreesse, R.	50
Dibelius, M.	17 18 20 22 24 27 129
Diem, Harald	94
Diem, Hermann	94
Diodor v. Tarsus	48 49
Dodd, C. H.	123
Dionysius v. Alexandrien	45
Döllinger	35
Dörries, H.	93 94
Domwart, B.	66
Eck, O.	135
Eger	46
Eggenberger, Chr.	13 19 24 137 138
Egger, H.	128
Enthoven, L.	93
Erasmus v. Rotterdam	93
Erichsen, H.	94
Estius, Wilh.	117
Eucherius v. Lyon	72
Eusebius	38 45
Everling, O.	129
Fahsel	89
Farner, A.	106
Fedotoff, J.	128
Feine-Behm	17 22 121
Ficker, G.	79
Förster, E.	37
Förster, Th.	63
Förster, W.	14 24 29
Francke, A. H.	116
Fritzsche, C. F. A.	118
Fuchs, H.	32 72 133
Gennadius v. Konstantinopel	58 60 61
Gerber, H.	125
Gerhard, J.	109
P. Gerosa	71
Geyser, Paul.	120
Giffert, U. C. Mc.	123
Glassissius	116
Godet, F.	118
Gogarten, F.	127
Goodspeed, J.	27
Goltz, E. Freiherr v. d.	24
Grabmann, M.	79 82 88
Grégoire, M.	26

Gregor der Große	76
Greinacher, A.	82
Grotius, Hugo	113 114
Grundmann, W.	16
Haering, Th.	125
Hagel, K. F.	47
Hashagen, J.	18 19 20 25 28 32 33 34 39
Hardy, E. G.	123
Harless, G. C. A.	119
Harnack, A. von	34 39 40 48 121 122
Harvey, W.	29
Hauck, A.	16 80 122 125
Haymo v. Halberstadt	80 81
Heckel	94
Hege, Ch.	111
Heickel, J. A.	45
Heiler, F.	128
Heinrici, G.	91 115 117
Hennecke, E.	23
Heppe, H.	110
Hermeling, H.	79
Hershbberger, Fr.	111
Hieronymus	62 66
Hillerdal, G.	9 94
Hippolyt	33 34 37 38
Hoelemann, H. G.	119 120
Hoffmann, E.	66
Hofmann, J. C. K. von	117
Holl, K.	94 101
Hollaz, H.	109
Holtzendorff, F. von	118
Holtzmann, H.	17
Holzhammer	117
Hoppe, H.	34
Huby, I.	125
Hugo v. St. Viktor	86 87 88
Hundeshagen, B. K.	113
Hunzinger	112
Hupfeld, W.	109
Hutterus, L.	109
Irenaeus	29 31 32 37 38
Jakob von Viterbo	90
Joachimsen	94
Johann v. Jandun	90
Joh. Chrysostomus	51 52 53 54 55 56 57
Joh. Damascenus	74 75 76
Jonas	29
Jordan, H.	94
Jorissen, E. J. P.	119
Jülicher	13 125
Julius Firmicus Maternus	62
Juncker, A.	122
Justin	27 44
Kähler, M.	16 113
Kahl, W.	116
Karwehl, R.	125
Kern, F.	79

Kittel, G.	14 22 26 133 134 135
Kissling, W.	72
Klostermann, E.	45
Koch, H.	63 137
Köhler, K.	94
Köhler, L.	15
Köhler, W.	124
Kohlmeier	47
Kolde, Th.	101
Kopp, G.	56
Kraemer, R.	125
Kreutzer, J.	106
Kroymann, Ae.	34
Krüger, G.	26 58 79 82 86 90 93 104 113
Kübel, R.	115
Künneth, W.	9 94 136
Lactantius	62
Lagrange, M. J.	123 125
Lamparter, H.	94
Leimbach, K.	37
Leo der Große	72
Leo, P.	22
Lerch, D.	10 45 62
Liberty, S.	123
Lieb, F.	47 62
Lietzmann, H.	12 47 125
Lind, R.	94
Lindemeyer, J.	119
Lipsius, R. A.	15
Lohmeyer, E.	129
Loofs, F.	46
Lommatszsch, E.	40
Lütgert, W.	121
Luther, M.	95 96 97 98 99 100
Mandonnet, P.	88
Marmy	124
Marsilius v. Padua	90
Matthes, K.	95
Mathews, Sh.	123
Maury, G. B.	93
Mayer, O.	122
Melanchthon, Ph.	101 102
Mennoniten	111 112 113
Meyer, H.	113
Meyer, H. A.	118
Meyer, Ph.	60
Mirbt, C.	82
Miura-Stange	44
Mögling, W.	137
Müller, A. D.	125
Müller, H. M.	125
Müller, K.	95
Mulder, W.	90
Neumann, K. J.	34 43
Papst Nikolaus	82
Nygren, A.	17 18 95 125 137
Oehler, F.	34 35

Oettinger, F. C.	116	Sikes, J. G.	82
Olshausen, H.	117	Smith, C. R.	137
Osterloh-Engelland	16	Sohm, R.	119
Origenes 39 40 41 42 43 44 52	97	Souter, A.	66
Overbeck, F.	120	Staab, K. 21 46 47 48 49 50	51
Pallis, A.	123		57 58 60 61 76 77 78
Pauls, T.	95	Stähelin, G.	16 38 59 139
Paulus, H. E. G.	117	Stapulensio, J. F.	94
Pelagius	66	Stauffier, E.	136
Peterson, E.	125	Stegemann, V.	27 72
Petrus Abaelard 82 83 84 85	86	Steinlein, H.	95
Pfeil, E.	79	Stelzenberger, J.	18 124
Pfleiderer, O.	122	Stenzel, M.	66
Phatius v. Konstantinopel	76 77 78	Stevens, G. B.	122 123
Piper, O.	127 128	Stieglitz, L.	90
Preuschen, E.	45 51	Stieren, A.	29
Quervain, A. de	120	Strabo, W.	79 80
Quien, M. le	75	Strack, H.	23 125
Ramp, E.	95	Stratmann, F. M.	47 125
Ramsay, W. M.	123	Stumpff	17
Reiferscheid, A.	34	Tatian der Syrer	28
Reuter	68	Teller, W. A.	116
Rivet, A.	113	Theodor v. Mopsuestia	50
Rivière, J.	90	Theodoret v. Cyrus	58 59 60
Robertson, A.	123	Theophilus v. Antiochien	28
Rölli, A.	36	Thielicke, H.	137
Rogge, H. C.	113	Thimme, F.	121
Rothe, R.	120	Tholuck, A.	106 107 117
Rühle, O.	48	Thomas v. Aquin	88 89
Rufinus	40 66	Thompson, J. W.	79
Sad, J.	103	Tertullian	34 35 36 37 38
Sadoletus, Jac.	103 104	Tischleder, P.	124
Sanday-Haedlam	27 122	Troeltsch	17 19 20 122
Scapulam, Ad.	36	Uhl, E.	109
Schader, E.	121	Vilmor, A. F. C.	119
Schäfer, A. S.	123	Vogt, J.	46
Scheel, O.	95	Voigt, K.	79
Schilling, O.	72	Voisin, G.	48
Schlatter, A. 14 17 19 125	134	Wasmer, Benedikt	114
Schleiermacher	12 119	Weinel, H. 17 18 25 26 27 128	129
Schlier, H.	28 130	Weiss, B.	18
Schlingensiepen, H.	93	Wette, M. L. de	118
Schmidt, C.	124	Wiclif, Jahn	94
Schmidt, K. L. 20 24 28 39 44 116	131	Wiesner, W.	128
Schmidt, P. W.	118	Windisch, H.	125 126
Scholz, H.	68	Wingren, G.	95
Scholz, R.	90	Weissäcker, C.	45
Schulthess-Rechberg	95	Wilbrand, G.	63
Schweizer, E.	49	Wilhelm v. Occam	90
Schweitzer, W.	137	Wolf, E.	95
Scott, E. F.	137	Wünsch, G. 56 95 99	120
Seckerl, E.	79	Zahn, Th. 13 15 29	125
Seeberg, R.	90	Zange, F.	82
Seidel, B.	72	Zellinger, J.	58
Semler, J. S.	116	Zwicker, H. 19 28	37
Severian v. Gabalda	57 58	Zwingli	106 108
Sickenberger, J.	123		

I. EINLEITUNG

A. Problematik, Ziel, Quellen und Grenzen der Arbeit

Jeder, der eine Stelle des Neuen Testaments auslegen will, tritt damit in die Reihe derer, die vor ihm sich um diesen Text und sein Verständnis bemüht haben. Er muß in Betracht ziehen, was bereits vor ihm an Arbeit in der Exegese der betreffenden Stelle geleistet worden ist, betritt also ein Gebiet der Wissenschaft, das bereits mehrfach durchgearbeitet, durchmessen und durchdacht ist. Daß dies vor allem bei der Perikope von Römer 13 der Fall ist, beruht nicht zuletzt auf dem darin behandelten Fragenkreis. Eine Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1–7, ist bisher nicht geschrieben worden¹⁾. Die theologischen Gespräche der letzten Jahrzehnte, die unter dem Eindruck der bewegten weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Entwicklung standen, machen aber deutlich, welches Gewicht diesem Abschnitt des Neuen Testaments für die Frage nach dem Verhältnis des Christen und der Kirche zum Staate zukommt. Diese Gespräche sind keineswegs zu einem Abschluß gekommen, ebensowenig wie die Frage nach dem Verhalten der Christengemeinde zum weltlichen Staate durch die neuesten politischen Entwicklungen erledigt ist. Darum erscheint es geboten, in diesem Augenblick und an dieser Stelle einzuhalten und zu versuchen, Rechenschaft über die bisherigen Beiträge zur Auslegung von Römer 13 zu geben.

Dieser Rechenschaftsbericht über die Auslegung von Römer 13 will also in erster Linie zusammenstellen und ordnen, was an Beiträgen zur Exegese dieser Stelle vorliegt. Wenn wir bei diesem Unternehmen bis in die frühesten Zeiten der Kirchengeschichte zurückgehen, so vor allem darum, weil wir meinen, daß auch die exegetischen Anregungen und Arbeiten neueren und neuesten Datums nicht ganz ohne Vorläufer sind, und uns versprechen, Ansätze für dieses oder jenes jüngst vertretene Verständnis der aufgeworfenen Probleme wenigstens andeutungsweise bei früheren Auslegern zu entdecken. Ob von den Stimmen der Väter her ein neuer Klang in das Gespräch unserer Tage kommen kann, wird sich erst am Schluß der Untersuchung erweisen. Jedenfalls sollen uns die exegetischen Äußerungen der Väter einerseits eine Warnung sein, die uns davon abhält, wieder in die Bahnen hineinzulaufen, die sich ihnen bereits als ausweglose Sackgassen erwiesen haben; andererseits sollen sie uns eine Mahnung sein, von

1) Vgl. dazu W. Bauer: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“, Festrede, Göttingen 1930. — Andeutungen und Ausschnitte aus der Geschichte der Auslegung auch bei W. Künneth: Politik zwischen Dämon und Gott, 1954, und G. Hillerdal: Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1955.

ihnen eingeschlagene Wege, die unter Umständen zu positiven Zielen und Ergebnissen führen können, nicht von vornherein abzulehnen.

Von dieser Sicht der Autorität der Väterstimmen her — mehr oder weniger sollen und können sie als „Stimmen der Väter“ für uns nicht sein — will die Arbeit eine Antwort geben auf die Frage: „Was ist bisher zur Auslegung von Römer 13, 1–7, gesagt und geschrieben worden?“

Dabei möchte diese Arbeit in ein Gebiet hineinführen, das zwar nicht unbekannt, aber von unserem Zugang her nur selten begangen worden ist. Darstellungen der Geschichte der Auslegung biblischer Perikopen sind bis heute sehr selten²⁾ — im Unterschied etwa zur Geschichte der Auslegung einzelner biblischer Grundbegriffe; die Monographien über letztere sind sehr zahlreich, vor allem in dem „Theologischen Wörterbuch zum NT“. Dagegen ist es selten unternommen worden, die Auslegung eines neutestamentlichen Schriftabschnitts in ihrem geschichtlichen Werdegang darzustellen. Einen Begriff von der Fülle des zu berücksichtigenden Materials gibt ein Blick auf die alten Katenen zu den Büchern des NT; solche Katenen bescheiden sich meistens mit einer mechanischen Aufreihung der verschiedenen Auslegungen, insbesondere derer der alten Kirchenväter. Nun ist aber das Gebiet der patristischen Exegese gerade für viele protestantische Theologen weithin unbekannt. Daß wir es besonders ins Auge fassen, bedeutet nicht, daß wir die Kirchenväter in ihrer Autorität als letztlich verbindlich ansehen, wohl aber, daß wir ihre exegetischen Äußerungen in rechter Ehrfurcht, wie sie Vätern gebührt, hören und ernst nehmen wollen. Falls man nicht von vornherein die gesamte Geschichte der biblischen Exegese als eine Sammlung zufälliger Kuriositäten beiseite tun will, muß man ihr zugestehen, daß sie zu neuen Denkansätzen und fruchtbaren Überlegungen zumindest manche Anregung zu geben vermag. Keine wissenschaftliche Bemühung kann heutigen Tages erwarten, als ernsthaft anerkannt zu werden, wenn sie nicht die auf ihrem Gebiet bereits vorliegenden Leistungen und Ergebnisse kennt, prüft und berücksichtigt. Am allerwenigsten darf man das von Früheren Geleistete bei der Auslegung der Heiligen Schrift vernachlässigen, zumal, wenn man mit den lebendigen und kontinuierlichen Wirkungen des Heiligen Geistes rechnet, mag das in vielen Fällen auch nur in sehr verhüllter oder gar entstellter Form sichtbar werden. Bei dieser Untersuchung sollen in erster Linie die Quellen selbst sprechen. Es erwies sich als notwendig, aus anderen Zusammenhängen den Stoff herbeizutragen und nun in neuer Anordnung zusammenzustellen³⁾.

Bei allen diesen Zitaten sind in der Regel nur die eigentlich exegetischen Beiträge berücksichtigt worden, d. h. nur die Texte sind herangezogen worden, die sich ausdrücklich mit der Auslegung unseres Kapitels befassen. Es erwies sich als unmöglich, insbesondere angesichts des großen Zeitraumes, der durch unser

2) Eine umfassende Arbeit dieser Art ist die auslegungsgeschichtliche Studie von David Lerch: *Isaak's Opferung* (Beiträge zur historischen Theologie, Nr. 12), Tübingen 1950.

3) Für die Patristik liegt das reiche Material im *Patrologiae cursus compl.*, herausgegeben von Migne, vor; da dieses Werk jedoch den kritischen Maßstäben der heutigen Wissenschaft nicht mehr genügt, sind in den Fällen, in denen solche erschienen sind, neuere verlässlichere Ausgaben der Kirchenväter benutzt worden. Die jeweils verwendeten Ausgaben der mittelalterlichen, reformatorischen und späteren Theologen sind im folgenden jeweils angeführt.

Thema gesetzt ist, jede Stelle in Betracht zu ziehen, an der Römer 13 vorkommt. Wo einzelne Verse unserer Perikope nur gelegentlich als Beleg für nebensächliche Argumente angeführt sind, schien es gerechtfertigt, sie für unsere Geschichte der Auslegung außer Betracht zu lassen. Auf der anderen Seite gibt es auch Fälle, in denen eine eigentliche Exegese nicht greifbar ist, aus anderen Äußerungen des betreffenden Theologen zum Thema „Kirche und Staat“ aber auf sein Verständnis von Römer 13 geschlossen werden kann. Durchweg ist, mit Ausnahme des Paragraphen über die früheste Zeit, indessen daran festgehalten worden, nur die wirklichen Auslegungen des biblischen Textes für die Untersuchung zu benutzen.

Die Fülle des Materials macht es unmöglich, in ausführlicher Breite auf die Einleitungsfragen, etwa die literaturkritischen und historischen Probleme, die sich bei vielen Auslegern ergeben, einzugehen; es sei denn, daß solche für das besondere Verhältnis des betreffenden Exegeten von Bedeutung sind. Selbstverständlich sind hin und wieder historische Standardwerke über die Geschichte des Problems „Kirche und Staat“, hauptsächlich als wertvolle sekundäre Materialquellen, benutzt worden. Der Umfang der letztgenannten Werke macht es deutlich, daß die Grenzen, die wir uns mit unserem Thema gesetzt haben, streng eingehalten werden mußten. Es konnte nicht unsere Aufgabe sein, das Problem des Verhältnisses von Staat und Kirche in seiner ganzen Komplexität durch den Verlauf der Kirchengeschichte von der Zeit der Apostel bis hin in unsere Tage aufzuzeigen. Ebenso wenig sollte diese Studie die Entwicklung der christlichen Staatsauffassung vom Altertum bis zur Neuzeit darstellen. Es geht uns um die Auslegung des Abschnitts von Römer 13, 1-7. Wenn wir bei dieser Untersuchung die Gebiete der Systematik, der Theologie und der Kirchengeschichte streifen, so stets in dem Bewußtsein, dort nicht mehr auf eigenem Gebiet zu sein; solches Gebiet werden wir zeitweise als Fremdlinge betreten, um uns Aufklärung zu holen, wieweit die Staatsverhältnisse und die Staatstheorien eines bestimmten Zeitalters einen Theologen in seiner Auslegung von Römer 13 beeinflußt haben, also um festzustellen, inwiefern die Beziehungen zwischen den Auslegern unseres Textes und ihrer konkreten geschichtlichen Umwelt für ihre Exegese von Belang waren. Wir werden stets die Grenze im Auge behalten müssen, an der unser Gebiet endet und an der das Gebiet des Systematikers oder des Historikers seinen Anfang nimmt.

Es kann gewiß nicht der Sinn dieser Arbeit sein, eine Art neuer Katene zu Römer 13 zu schreiben; bei aller Sorgfalt, die Beiträge der Exegeten zusammenzutragen und so objektiv wie nur eben möglich zur Darstellung zu bringen, können wir nicht umhin, alle diese Beiträge mit kritischer Aufmerksamkeit aufzunehmen und in ihrer Bedeutung für die Auslegung unseres Abschnitts wertend zu wägen. Zu solchem Werten und Wägen bedarf es gewisser Maßstäbe, an denen die einzelnen exegetischen Äußerungen gebührend gemessen werden können. Das heißt nicht, daß man von Anfang an, mit bestimmten Vorurteilen belastet, die Stimmen der Väter zu Römer 13 hört. Jedoch können wir nicht der Frage aus dem Wege gehen, was wir denn bei den Auslegern erwarten können und müssen, was wir kritisch anmerken, was wir übernehmen und was wir

ausmerzen⁴⁾). Dabei müssen wir auf den Inhalt wie auf die Methode der Kommentare unser Augenmerk richten und werden feststellen, wie verschieden oft das Schwergewicht der Auslegungen gelagert ist.

Eine Lehre davon, was rechte und sachgemäße Auslegung ist, kann man nicht mit absolutem Geltungsanspruch aufstellen; darum ist uns auch verwehrt, unsere Maßstäbe und Methode als unanfechtbar anzusehen. Wenn wir in einer gewissen Ordnung die Probleme der Auslegung von Römer 13 vorbringen, sollen damit keineswegs die Ergebnisse unserer Arbeit vorweggenommen werden, sondern nur Andeutungen gegeben werden für eine „Einstiegmöglichkeit“ in die Fülle der Auslegungen⁵⁾. Ferner bedeutet die Aufteilung des Auslegungsvorgangs nicht, daß seine einzelnen Akte voneinander isoliert werden könnten. Es ist nicht möglich, die textkritische und die philologische Exegese eines Abschnitts für sich allein zu betrachten, ebenso wenig wird man die theologische Auslegung des Textes ohne grundlegende philologische und historische Vorarbeit richtig betreiben. Das gilt es bei allen Exegeten, die wir in ihrer Arbeit an der Schrift beobachten wollen, zu bedenken.

B. DIE PROBLEME DER AUSLEGUNG VON RÖMER 13, 1-7

§ 1 Textkritik

Der Text von Römer 13, 1-7 ist uns in den bekannten Handschriften des NT überliefert. Zunächst stellt sich dem Ausleger die Aufgabe, auf Grund dieser Handschriften und mit Hilfe der Paläographie und der Textkritik die Zuverlässigkeit des vorliegenden Textes nachzuprüfen¹⁾. Die mit textkritischem Apparat versehenen Ausgaben des NT²⁾ lassen erkennen, daß die vorliegende Perikope in bezug auf die Textgestalt keine besonderen Probleme enthält. Die Echtheit und der Ort des Abschnitts im uns geläufigen Zusammenhang des Römerbriefs³⁾ sind durch die Handschriftenüberlieferung gesichert; jedenfalls kann die Paläographie und die Textkritik kein Argument geltend machen, das für einen anderen Zusammenhang oder für einen anderen Verfasser spräche.

4) Die Frage nach dem Wesen der rechten Exegese ist in der Geschichte der Theologie zu verschiedenen Zeiten sehr unterschiedlich beantwortet worden. Schleiermachers Vorlesungen über die Hermeneutik bilden eines der klassischen Werke auf diesem Gebiet, sind aber nicht der erste Versuch, die Arbeit des Schriftauslegers systematisch zu beschreiben. In der Folgezeit trat die Frage nach Wesen und Methode der rechten Schriftauslegung erstaunlicherweise für viele Jahrzehnte in der theologischen Wissenschaft sehr zurück und wurde erst in jüngster Zeit wieder neu untersucht. — Vgl. D. F. Schleiermacher: *Hermeneutik und Kritik*, herausgegeben von F. Lücke (1838). — C. A. Briggs: *General Introduction to the Study of the Holy Scripture* (1899). — Neuere Arbeiten: Karl Barth: *Kirchliche Dogmatik I*, 2, S. 505—523 (3. Aufl. 1945). R. Bultmann: „Das Problem der Hermeneutik“ in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 1950, S. 47 ff.

5) Darum ist für die folgenden Seiten zu bedenken, daß sie nur eine Andeutung geben wollen von den vielfältigen Fragen, die sich aus dem Text und dem Wortlaut von Römer 13 ergeben können. Zur Methode ist zu bemerken, daß für die Herausstellung dieser Probleme in erster Linie die neueren technischen Hilfen für die Exegese, also die einschlägigen Wörterbücher und Grammatiken usw. zitiert werden, während die Ausleger der Vergangenheit grundsätzlich erst im Hauptteil der Untersuchung zu Worte kommen sollen.

1) Vgl. H. Lietzmann, *Handbuch zum N. T.*, VIII, „Der Römerbrief“, 4. Auflage, Tübingen 1933, S. 1 ff.: „Einführung in die Textgeschichte der Paulusbriefe“; vgl. auch S. 112.

2) Z. B. C. v. Tischendorf: *Novum Testamentum Graece et Latine*, Rom 1942, S. 540, ferner die Ausgaben von Westcott-Hort, von Soden u. a.

3) Erst die Kapitel 14—16 sind in ihrer Stellung und Echtheit umstritten. Vgl. Jüllicher-Fascher: *Einleitung ins NT*, VII. Auflage 1931, S. 105 ff. u. a.

Für den genauen Wortlaut der einzelnen Verse ergeben sich bei einem Vergleich der Handschriften zwar mehrere, aber für die Auslegung geringfügige Differenzen. In Vers 1 lesen einige Handschriften des statt $\pi\alpha\sigma\alpha\ \psi\upsilon\chi\eta\ \dots\ \upsilon\pi\omicron\tau\alpha\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\omega$ nur $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota\varsigma\ \upsilon\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\epsilon$ ⁴⁾; diese Lesart ist zwar durch die Zitate bei Tertullian⁵⁾ und anderen Kirchenvätern⁶⁾ gestützt, kann aber leicht als Korrektur nach dem irrtümlichen Ausfall von $\psi\upsilon\chi\eta$ erklärt werden. Ebenso wenig bedeutsam ist wohl das $\acute{\alpha}\pi\omicron$ an Stelle des häufiger bezeugten $\upsilon\pi\omicron$ ⁷⁾. Einige Handschriften haben nach dem Partizip $\omicron\upsilon\sigma\alpha\iota$ noch ein stilglättendes $\acute{\epsilon}\xi\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\iota$ eingefügt. Vers 2 endet in einem Überlieferungszweig mit $\lambda\eta\psi\omicron\nu\tau\alpha\iota$. Wie die Zitate bei Irenaeus⁸⁾, Tertullian u. a. erkennen lassen, fehlte in einigen Texten bei Vers 3 das $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}$; ob es absichtlich oder versehentlich weggelassen ist, wird kaum zu entscheiden sein. Die Variante $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\epsilon\rho\gamma\tilde{\omega}\nu$ ⁹⁾, die in der äthiopischen Übersetzung eine Parallele hat, erscheint zwar auf den ersten Blick brauchbar („...dem, der Gutes tut...“), würde aber das Verständnis des dann ohne Korrelat dastehenden $\tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}$ erschweren.

Ähnlich der Konstruktion in der syrischen Übersetzung lesen wir in einigen Texten statt des Dativs $\tau\tilde{\omega}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}$ und $\tau\tilde{\omega}\ \kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}$ den Genitiv plural $\tau\tilde{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}\nu$ und $\tau\tilde{\omega}\nu\ \kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}\nu$.

In Vers 4 zeigen die Handschriften unbedeutende Unterschiede; so fehlt in manchen der Artikel vor dem $\kappa\alpha\kappa\tilde{\omega}\nu$, in anderen auch vor dem $\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\tilde{\omega}\nu$; wieder andere zeigen eine andere Wortfolge¹⁰⁾. An Stelle des $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\kappa\eta\ \upsilon\pi\omicron\tau\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, wie es in der Mehrzahl der älteren Handschriften steht, haben D, G, die Itala, Ulfilas gotische Bibel und Irenaeus offenbar den Imperativ Plural gelesen, der dem Satz einen um eine leichte Schattierung persönlicheren Ton gibt; Augustin liefert eine Art Kombination der beiden Varianten, indem er übersetzt: „necessitate subditi estote“. Die angeführten Unterschiede der Lesarten wie auch noch weit geringfügigere, die hier unerwähnt gelassen sind, haben nicht das Gewicht, das der Auslegung unserer Stelle eine entscheidend andere Richtung geben könnte; immerhin werden wir darauf zu achten haben, welche Exegeten überhaupt die Frage nach der Textgestalt aufgreifen.

§ 2 Philologisch-historische Exegese

Besondere Einleitungsfragen stellen sich kaum. Die Verfasserschaft des Paulus für diesen Abschnitt ist selten ernsthaft bezweifelt worden¹¹⁾. Stilistisch fällt

4) Z. B. Ch. B. p. 46 (vgl. Nestle: *NTG*, 20. Auflage, S. 417).

5) Scorpiace 14 u. a.

6) Gregor Naz., Irenaeus u. a.

7) Vgl. Th. Zahn: *D. Brief des Paulus an die Römer*, 1910, S. 556.

W. Bauer: *Griech. Wörterbuch zum NT* (3. Auflage), Art.

8) S. u. S. 37/38.

9) In F*.

10) Für die Einzelheiten vgl. die oben angeführten Ausgaben.

11) So von Chr. Eggenberger: „Neue Gesichtspunkte zur ntl. Einstellung gegenüber dem Staat“ in *Neue Wege*, Juni 1950. Einleitungsfragen, die den ganzen Römerbrief betreffen, müssen hier außer acht gelassen werden.

das 13. Kapitel nicht aus dem Rahmen des Römerbriefes heraus; die auffallenden Imperative sind für die Kapitel 12–16 charakteristisch.

Πᾶσα ψυχὴ ist hier offensichtlich ein Hebraismus und entspricht dem „Kal Nephesch“, betont also, daß es „jedes Lebewesen“ angeht, was hier verhandelt wird¹²⁾.

Das anschließende Wort ἐξουσίαι(ς) bildet einen der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Abschnitts. In klassischem Griechisch bezeichnet es „die Möglichkeit zu einem Handeln, das Recht etwas zu tun, das Recht über etwas“¹³⁾. „Diese Vollmacht ist aber illusorisch ohne die dahinterstehende tatsächliche Macht“¹⁴⁾. Vollmacht und Macht sind mithin untrennbar. So bezeichnet ἐξουσία sehr bald des Königs, der Obrigkeit oder der Gottheit Macht und Vollmacht¹⁵⁾. Schließlich leitet sich von daher die Bedeutung: „Obrigkeitliche Machtstellung, staatliches Amt, Behörden (Plural!)“ ab¹⁶⁾.

Auch bei Josephus findet ἐξουσία Verwendung zur Bezeichnung der Behörden als solcher¹⁷⁾. In der LXX steht es (neben ἀρχή und δυναστεία) als Übersetzung für das hebräische M'schalah. Das NT hält sich im ganzen an den Sprachgebrauch der LXX. In den Apokryphen war dieser Begriff bereits als Name für „geistige Mächte“ verwendet worden¹⁸⁾. Während es an zahlreichen Stellen des NT in diesem Sinne gebraucht wird¹⁹⁾, ist an anderen eindeutig ersichtlich, daß es „Behörden und Obrigkeit“ bezeichnet²⁰⁾.

Daß aber eine Scheidung beider Bedeutungen nicht immer und vor allem nicht im Falle von Römer 13 durchführbar ist, wird von erheblicher Wichtigkeit für die Auslegung dieses Kapitels²¹⁾. Wir werden zu fragen haben, seit wann und warum der Weg einer Deutung der ἐξουσίαι in Römer 13 im Sinne „geistiger Mächte“ nicht mehr begangen wurde, und feststellen, zu welchen Erkenntnissen die neue Öffnung dieses Weges führt²²⁾.

Das Partizip ὑπερχύσαι, das sich an ἐξουσίαι anschließt, gibt eine Definierung, um welche Art von „Hoheiten“ es sich handelt. Im ersten Timotheusbrief (2, 2) werden sie ausdrücklich beim Namen genannt „die βασιλεῖς und alle die, die in der ὑπεροχὴ stehen“. Die Frage bleibt offen, ob die „Potestates“ durch den Zusatz „sublimiores“ oder „qui in sublimitate sunt“²³⁾ oder „praeccellentes“²⁴⁾ eine

12) „Seele“ im griechisch-hellenistischen Sinne kann es hier nicht heißen; vgl. Cremer-Kögel, *Bibl. th. W. B.*, 11. A., S. 1140.

13) W. Förster in: *Tb. W. z. NT*, herausgegeben von G. Kittel, II., S. 560.

14) A. a. O.

15) Z. B. Dio Chrys., *Or. I*, 46.

16) So auch später Joh. 19, v. 11; vgl. R. Bultmann, *Komm. Job. Englm.* (1941), S. 512.

17) *Ant.* 15, 295.

18) Z. B. 2. Makk. 3, Vers 24.

19) Z. B. Eph. 2, Vers 2; Kol. 1, Vers 13; 1. Korinther 15, Vers 24 usw.

20) Z. B. Luk. 12, Vers 11 u. a.

21) S. u. S. 183 ff.

22) S. u. S. 188 ff.

23) Vgl. A. Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit* (1935), S. 551.

24) Vgl. 1. Petr. 2, Vers 13 (Vulgatext).

Einschränkung erfahren sollen: „Jeder ordne sich den Hoheiten, die übergeordnet sind, unter²⁵⁾“.

Der folgende Imperativ ὑποτάσσεσθω weist auf den Wortstamm τάξις hin, der in dem ganzen Abschnitt eine beherrschende Rolle spielt (ὑποτάσσεσθαι, τεταγμένοι, ἀντιτασσόμενος, διαταγή²⁶⁾). Gerade der Gebrauch dieses Wortstamms scheint doch mehr zu geben als nur ein „reizvolles Wortspiel²⁷⁾“, sondern deutet hin auf die hinter den Anweisungen stehende Auffassung des Paulus von der Ordnung der weltlichen Obrigkeit. Τάξις und das Verbum τάσσειν verweisen auf eine feste Ordnung, eine aufgestellte Reihenfolge²⁸⁾. Sie beschreiben ein Verhältnis, eine Beziehung, nicht so sehr einen „Seinszustand“. Ὑποτάσσεσθαι heißt also, sich in die rechte Ordnungsbeziehung zu jemand oder zu etwas bringen, bzw. bringen lassen²⁹⁾. Die bestehenden „Hoheiten“ sind von Gott gesetzt (τεταγμένοι), darum gilt ihnen gegenüber Pflicht des menschlichen ὑποτάσσεσθαι; einer, der sich dieser Ordnung widersetzt (ἀντιτασσόμενος), lehnt sich gegen die Anordnung (τάξις) Gottes auf³⁰⁾, und damit beschwört er sich selbst das Urteil herauf.

Das Partizip οὔσαι ist hier wohl als Ableitung von dem vollen Verbum im Sinne des „Seins, Existierens“ zu begreifen. Κρίμα wird sowohl vom menschlichen wie vom göttlichen Gerichtsurteil gebraucht³¹⁾. Der hier vorgebrachte Gedanke, daß man sich das Gericht selbst zuzieht, wird im NT auch an anderen Stellen geäußert³²⁾.

Auch der Gebrauch des Begriffs ἄρχοντες in Verbindung mit oder ohne Synonym für ἐξουσία ist bei Paulus häufig³³⁾. „Die, die Herrschaft ausüben, sind also kein Schrecken für die gute Tat, wohl aber für die böse. Willst Du also keinen Grund zur Furcht vor der Hoheit haben, so tue das Gute und Du wirst Lob von ihr empfangen“. Mit „gut“ und „böse“ sind hier nicht philosophische oder stoische „Ideale“ gemeint³⁴⁾; vielmehr setzt der Wille Gottes den Maßstab, der Wille Gottes, der maßgeblich ist für alle Ausführungen in Kapitel 12–16³⁵⁾. Die gute Tat ist also die, die den „guten Willen Gottes³⁶⁾“ erfüllt, die schlechte oder böse

25) Diese Frage hat historische Wichtigkeit bekommen, als in den Tagen der Weimarer Republik einige kirchliche Kreise monarchisch-konservativer Richtung der damaligen Regierung die Autorität absprechen zu können meinten, da sie nicht (wie die früheren Monarchen) als ἐξουσία angesehen werden könnte, vgl. dazu P. Althaus, *Obrigkeit und Führertum* Gütersloh 1936, S. 51 f.

26) Vgl. W. Bauer: Griech. W. B. Sp. 1339, 1405, 126, 313.

27) Wie etwa R. A. Lipsius *Handkomm. zu Röm.* (1891), S. 169, meint.

28) W. Bauer, Griech. W. B. z. NT, 3. Aufl., Sp. 1286.

29) Bemerkenswert ist, daß der Begriff in diesem Sinne Luk. 10, 17 und 20, gebraucht ist, um die Unterwerfung der Geistermächte unter die von Christus bevollmächtigten Jünger zu beschreiben.

30) „Der Ton liegt auf der Handlung der Verfügung“, Th. Zahn: *Römerbriefkommentar*, S. 557.

31) Vgl. G. Bertram in *Tb. W. B. z. NT* III, S. 943

32) Z. B. 1. Kor. 11,29; 1. Tim. 5,12 u. a.

33) Z. B. 1. Kor. 15,24; Eph. 1,21 u. a.

34) Es ist sicher zu wenig, darunter eine „nach allgemeinen bürgerlichen Begriffen rechte oder unrechte Handlungsweise“ (Lipsius, a. a. O.) zu verstehen; vielmehr ist für Paulus die Beziehung auf die göttliche Offenbarung vorausgesetzt; hier gilt wohl, was L. Köhler vom Begriff des Guten im AT sagt: „Das AT kennt keine Ideale, sondern nur die Bezogenheit auf Gott den Herrn.“ (*Theologie des AT* (1936), S. 155.),

35) Vgl. Röm. 12,2.

36) Vgl. Röm. 12,2.

Tat ist die, die sich diesem Willen widersetzt. Dem Staat ist es von Gott gegeben, dem Christen und der Christengemeinde, insofern sie seinen Willen erfüllt, zum Guten zu dienen, dem Übeltäter gegenüber jedoch als Strafmacht aufzutreten³⁷⁾. Der Titel *δίκαιος* gibt Anlaß zu weitgehenden Erörterungen über die Würde und die Grenze der dem Staat verliehenen Macht³⁸⁾. Der Ton, mit dem dieser Begriff im Griechischen einen persönlich jemand erwiesenen Dienst schreibt, will auch hier gehört werden³⁹⁾. Das „Schwert“, das sie führt, ist das Zeichen ihrer Macht über Leben und Tod; hat Paulus hier besonders auf die *römische* Obrigkeit hinweisen wollen? In Ausübung ihrer Funktion ist die Obrigkeit *ἐκλυος* zum Zorn über den, der Böses tut⁴⁰⁾. Der „Zorn“ ist die göttliche Gegenwirkung gegen das Böse⁴¹⁾. Aber nicht nur um des Zornes Gottes willen, sondern um der *συνέλευσις* willen soll sich der Christ der obrigkeitlichen Ordnung einfügen. Die Übersetzung „Gewissen“ leitet zunächst an, ein psychologisch feststellbares Faktum des menschlichen Bewußtseins anzunehmen, von dem hier die Rede wäre. Es geht aber auch hier um die „im Glauben und Handeln erfaßbare Offenbarung Gottes an das Subjekt des sittlichen Lebens, d. h. zunächst den Einzelnen, dann die Gemeinschaften⁴²⁾“. Der Christ weiß also um das Gute, das auch die staatliche Obrigkeit von ihm fordert und für ihn wirkt, weil Gott es ihn hat wissen lassen. In diesem Sinne also handelt er „um des Gewissens willen“. Aus der Tatsache, daß die Obrigkeit Vollstreckerin des göttlichen Zornes ist, ergibt sich für den Christen die Pflicht, sich ihr unterzuordnen, eben darum, weil hinter ihrem Wirken Gott in seinem Offenbarungshandeln steht⁴³⁾. Diese Pflicht, diese Notwendigkeit, die *ἀνάγκη* ist hier nicht ein unheimliches Verhängnis oder ein vergöttlichtes Weltprinzip im griechischen Sinne, sondern die Zwangslage der Christen, der er sich auf Grund der von Gott gesetzten Ordnung verpflichtet weiß⁴⁴⁾. Weil es eine Ordnung und Setzung Gottes ist, soll sich der Christ auch nicht der Steuerpflicht entziehen. Denn „die, die in diesem Dienst dauernd stehen, sind Gottes Amtsvollstrecker⁴⁵⁾“. Daraus ergibt sich die Pflicht des rechten Verhaltens in der nötigen Ehrerbietung vor der Obrigkeit und durch die entsprechenden finanziellen Abgaben⁴⁶⁾.

37) Vgl. W. Grundmann in *Th. W. B. z. NT*, III. S. 481.

38) Vgl. W. Beyer in *Th. W. B. z. NT*, II. S. 81 f.

39) Vgl. W. Brandt: *Dienst und Dienen im NT* (1931) S. 71.

40) In diesem Sinne auch Josephus, *Bell.* 5, 377.

41) Vgl. G. Stählin im *Th. W. B. z. NT* V. S. 441 (mit einer ausführlichen Diskussion über den Zusammenhang von *ὀργή* mit den *ἑξουσίαις*).

42) Vgl. F. Büchsel: „Reich Gottes und Staat“ in „*Allg. Evng. Kirchenzeitung*“ Jahrgang 67 (1934), S. 131, Anmerkung 3.

43) Vgl. Osterloh-Engelland: *Bibl.-Theol. Handwörterbuch* (1950), Art. „Gewissen“, S. 195 f., wo es als „unbestechliche Instanz, die an Gottes Wort erinnert“, definiert wird.

Cremer-Kögel, *Bibl.-Theol. W. B. z. ntl. Griechisch*, 11. A., S. 396, beruft sich in der Hauptsache auf die eingehende Monographie von Martin Kähler: *Das Gewissen* (1. Hälfte 1878) (zu Römer 13 vgl. S. 250 ff.).

44) Vgl. W. Grundmann in *Th. W. B. z. NT* I, S. 347 ff.

45) Bei dieser Partizipialkonstruktion ist zu fragen, ob sie nicht konditional verstanden werden kann (Bl.-Debr. § 418); das würde eine gewisse Einschränkung der Gehorsamsforderung (... „insofern sie dabei dauernd bleiben“ ...) bedeuten.

46) Vgl. A. Hauck im *Th. W. B. z. NT*, V, S. 564.

Damit sind schon eine ganze Reihe exegetischer Momente aus dem sprachlichen Befund erhoben. Ebenso ergeben sich aus der historischen Analyse unseres Textabschnittes verschiedene Probleme. Wir werden zu beobachten haben, wie weit die Ausleger jeweils die historische Situation des Schreibers und der Empfänger des Briefes ins Auge gefaßt haben. Die scheinbar uneingeschränkte Forderung der Unterordnung unter die gottgesetzte Obrigkeit wird manchem Exegeten zu einem Problem, wenn er sich die Lage des Apostels vergegenwärtigt. Es fehlen allerdings fast alle konkreten Angaben in unserem Abschnitt, ja, es kann überhaupt nicht einmal mit Sicherheit angegeben werden, von wo der Römerbrief abgesandt worden ist⁴⁷⁾ und wie die Gemeinde beschaffen war, an die er sich richtet⁴⁸⁾. Auch läßt sich kein genaues Datum für den Zeitpunkt angeben, an dem er verfaßt wäre⁴⁹⁾. Man hat die positive Würdigung des Staates zum Anlaß genommen, auf eine Zeit für die Niederschrift des Römerbriefes zu schließen, die vor den eigentlichen Verfolgungen der Christen und vor dem Bekanntwerden der neronischen Grausamkeiten gelegen haben müßte⁵⁰⁾. Von anderer Seite wird diese These, Paulus habe also nur nach guten Erfahrungen mit der Obrigkeit dieses schreiben können, als ein Versuch angesehen, die ganze Schärfe der paulinischen Anweisung zum Gehorsam erheblich abzuschwächen⁵¹⁾. Man behauptet vielmehr, Paulus habe gerade nach schweren Erfahrungen mit den Behörden, wie er sie selbst oder seine Mitchristen gemacht hätten, solche Gehorsam fordernden Anweisungen geschrieben⁵²⁾. Jedenfalls nimmt man heute als sicher an, daß der Brief zur Regierungszeit des Kaisers Nero verfaßt worden ist⁵³⁾.

Der äußere Anlaß⁵⁴⁾ für die Sätze des Paulus in unserem Schriftabschnitt dürfte in dem Auftreten gewisser Kreise in der jungen Gemeinde liegen, die die durch Christus geschenkte Freiheit als schwärmerisch-revolutionäres Programm mißverstanden. Aus zeitgeschichtlichen Dokumenten⁵⁵⁾ erfahren wir über diese Neigungen, sich gegen die bestehende Staatsgewalt zu erheben, Neigungen, die wohl auch vom jüdischen Zelotentum⁵⁶⁾ beeinflusst waren und nun der jungen Christengemeinde leicht zur Versuchung werden konnten. So wichtig alle diese

47) A. Schlatter (*Gottes Gerechtigkeit*, S. 9) meint, Korinth annehmen zu dürfen. So auch andere neuere Ausleger.

48) Vgl. A. Nygren: *Römerbrief*, 1951, S. 11.

49) A. Schlatter: *Gottes Gerechtigkeit*, S. 9.

50) So C. Cadoux: *The early church and the world*, Edinb. 1925, S. 112.

51) So H. Holtzmann: *Theologie des NT*, II (1911), S. 176.

52) So M. Dibelius: *Rom und die Christen im 1. Jahrhundert* (Sitz. Ber. Heidelberg. Akademie, 1941/42, Abh. 2), S. 11.

53) Vgl. P. Feine-E. Behm: *Einl. ins NT I*, A. (1950), S. 165 f.

54) Die Frage nach der Zusammensetzung der römischen Gemeinde kann hier nicht ausführlich behandelt werden; wir dürfen wohl annehmen, daß es sich um eine hauptsächlich, aber nicht ausschließlich heidenchristliche Gemeinde zu Rom gehandelt haben muß. Vgl. Feine-Behm S. 169 u. a.

55) z. B. Josephus Ap. 2, 19; Tacitus, Ann. XV, 44 u. a.

56) Vgl. Stumpf im *Theol. W. B. z. NT*, II, S. 884 f. C. Cadoux: *The church and the world*, S. 99. H. Weinelt: *Die Stellung des Urchristentums zum Staat* (1908), S. 13; E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 3. A. (Ges. Schriften Bd. 1) (1923, S. 70 ff.).

äußeren Anlässe und Begründungen sein mögen⁵⁷⁾, sie können nicht letztes Gewicht für eine rechte Auslegung unserer Stelle haben⁵⁸⁾.

Die historische Auslegung hat auch zu fragen, woher der Apostel die Grundgedanken seiner Anweisungen vielleicht übernommen haben könnte. Ihre Herkunft aus den zeitgeschichtlichen Strömungen (Stoa usw.) ist von verschiedenen Auslegern erwogen worden⁵⁹⁾. Es ist einsichtig, daß dies nicht eine vereinzelte, nur an dieser Stelle und nur von Paulus ausgesprochene Mahnung ist, sondern daß das rechte Verhalten zur Obrigkeit auch seine jüdischen und christlichen Zeitgenossen beschäftigte, die es wie auch heidnische Autoren literarisch behandelt haben⁶⁰⁾. Inwiefern aber Paulus sich in seinen Anweisungen, ihrer Motivierung und ihrer Ausführung von seinen Zeitgenossen unterscheidet, das wird in der theologischen Untersuchung unserer Perikope erhellt werden müssen.

§ 3 Biblisch-theologische Exegese

Wie bei der Auslegung eines jeden biblischen Abschnittes, so muß man sich gerade bei Römer 13, 1–7, trotz aller Betonung der Allgemeingültigkeit der Sätze, davor hüten, sie aus dem Zusammenhang des Römerbriefes, der Botschaft des Paulus und der biblischen Verkündigung überhaupt herauslösen⁶¹⁾. Der innere theologische Zusammenhang muß ganz besonders in unserem Abschnitt im Auge behalten werden, wenn man sich vor argen Mißverständnissen bewahren will.

Unser Kapitel ist ein Paragraph des großen paränetischen Teiles des Römerbriefes; dieser Teil der Epistel begann im 12. Kapitel mit den themasetzenden Worten: „Darum ermahne ich euch nun, Brüder...“. Es handelt sich also, das ergibt sich als erstes aus dem Zusammenhang, um eine Anrede an die Glieder der christlichen Gemeinde. Der Abschnitt, den wir herausgegriffen haben, fällt nicht etwa aus diesem Zusammenhang heraus, sondern will Richtlinien zum rechten Verhalten gegen die Obrigkeit geben, wie es sich für die Glieder der

57) Vgl. Nygren, a. a. O., S. 13: „Daß man der Deutung des Römerbriefes den äußeren Anlaß eine so große Rolle hat spielen lassen, muß wohl darin seine Erklärung finden, daß man sonst so wenig über die äußeren Umstände dieses Briefes weiß.“

58) Man hat versucht, diese Gehorsamsforderung einzuschränken, indem man sie allein auf die Gemeinde bezogen wissen wollte, an die der Brief gerichtet war; jedoch bereits die ersten Worte: „Jedermann sei untertan.“ machen es fast unmöglich, die Mahnung des Paulus als nur einmalig oder nur auf Rom gemünzt auszulegen.

Vgl. B. Weiss: *Rö.-Br.* 6 A. (Meyer) 1881, S. 582; E. Troeltsch: *Soziallehren*, S. 70; Weinelt: *Paulus*, S. 195 ff.

59) Vgl. J. Hashagen: „Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung“ in *Zeitschr. f. Kirchengeschichte*, XII (1930), S. 131 ff.

M. Dibelius: „Epiktet“ in RGG (2. Auflage), II., Sp. 202. J. Stelzenberger: *Die Beziehung der frühchristlichen Ethik zur Stoa*, München 1933; Troeltsch, a. a. O. S. 70.

60) „Paulus hat eine traditionelle Mahnung der hellenistisch-jüdischen Paränese weitergegeben, ohne sie mit einem besonderen Stempel zu versehen.“ (M. Dibelius: *Rom u. d. Cbr.* S. 10.)

61) Auch hier gilt die grundsätzliche Forderung: „Auslegen heißt: das Wort in seiner Beziehung zur Offenbarung erklären“ (Karl Barth: *Kirchl. Dogm.* I., 2, S. 515).

christlichen Gemeinde ziemt. Obgleich hinter diesen Richtlinien eine bestimmte Vorstellung von der Obrigkeit steht, wenden sie sich zunächst an die Christen und geben ihnen Anweisung für ihr praktisches Verhalten in der Welt. In der Begründung der Forderung zum Gehorsam kommt dann allerdings auch die bedeutungsvolle Grundsätzlichkeit dieser Aussagen des Apostels ans Licht.

Eingeschlossen ist diese Ermahnung von der vorausgehenden Aufforderung zur ἀγάπη und dem anschließenden Hinweis auf den Hereinbruch der neuen Christenwelt. Gehorsam gegen die Obrigkeit ist auch eine Seite der Liebe gegen den Nächsten, wie sie als Grundton durch den ganzen Abschnitt Römer 12–16 immer wieder aufklingt⁶²). Aber die Obrigkeit untersteht dem Gesetz des Vergehenmüssens vor der neu anbrechenden Welt Gottes. Das Verhalten des Christen zur Obrigkeit bestimmt sich also durch die „ungefärbte Liebe“⁶³) und durch das Wissen um die Vergänglichkeit der staatlichen Ordnungen⁶⁴). Dieser Blick auf die vorausgehenden und die anschließenden Verse gibt uns auch Anlaß zu der weiteren Frage, wie Römer 13, 1–7, sich in den Zusammenhang der paulinischen Verkündigung einfügt. Zweifellos empfindet der aufmerksame Leser der paulinischen Briefe bei der Lektüre unseres Abschnitts eine gewisse Spannung. Er fragt sich, ob Paulus in seinen sonstigen Ausführungen nicht ein viel düsteres Bild von dieser Welt und den in ihr mächtigen Gewalten zeichnet⁶⁵). Spricht Paulus nicht sonst so viel eindringlicher von der Vorläufigkeit der Dinge und Einrichtungen dieser Welt⁶⁶)? Wie kann der Apostel da so offensichtlich positive Aussagen über die staatlichen Gewalten und die irdische Obrigkeit wagen?

Gewiß ist mit dem Wort „Gleichgültigkeit“ die von Paulus gemeinte Haltung des Christen nicht in rechter Weise gekennzeichnet⁶⁷). Einige Ausleger fragen sogar, ob man nicht auf Grund dieser Widersprüche zur sonstigen Verkündigung des Paulus ihm die Autorschaft für unsere Perikope absprechen müßte⁶⁸). Mit Recht hat man dagegen eingewandt, daß Römer 13 ja nicht „zur letzten Hingabe und Begeisterung für irgend etwas Irdisches auffordert“⁶⁹). Und doch liegt in der Begründung der Gehorsamsaufforderung etwas noch viel Positiveres: nämlich „die Zurückführung der obrigkeitlichen Ordnung auf Gott“⁷⁰). Immer wieder wird nun die Auslegung aufzuzeigen haben, wie diese Funktion und Würde der Obrigkeit sich verhält zur Mitte und zum Ausgangspunkt der ganzen Verkündigung des Paulus, nämlich zur Offenbarung Gottes in seinem Sohne Jesus

62) „The State is there a special form of the general concept of neighbour.“ Cadoux, a. a. O. S. 47.

63) Vgl. Röm. 12, 9 und Römer 13, 9.

64) Röm. 13, 11 ff.

65) „Even Paul who is often regarded as a model of loyalty and even as an advocat of the divine right of kings, took a very black view of the non-christian world in general.“ Cadoux, a. a. O. S. 98/99.

66) Z. B. 1. Kor. 6, 1 ff.

67) A. Deissmann: *Licht vom Osten*, 4. A. (1923), S. 288. Troeltsch (a. a. O. S. 72) urteilt vorsichtiger, indem er sie eine „Mischung von Verachtung, Ergebung und relativer Anerkennung“ nennt.

68) S. o. S. (Chr. Eggenberger).

69) H. Zwickler: *Gottesreich und Weltreich* (1942), S. 31.

70) Vgl. Hashagen, a. a. O. S. 135; Schlatter, a. a. O. S. 353: „Auch die militärisch-richterliche Funktion ist letztlich Teil des göttlichen Auftrages.“

Christus⁷¹⁾. Gerade auf die Aussagen des Paulus über die ἐξουσίαι und ihr Verhältnis zur Herrschaft Christi gründet sich die Auslegung unserer Perikope durch zahlreiche Exegeten unserer Zeit⁷²⁾.

Werfen wir auch über den Rahmen der paulinischen Schriften hinaus einen Blick auf das ganze Neue Testament, so erscheint das Verhalten der ersten Christen zur staatlichen Obrigkeit recht spannungs- und widerspruchsvoll. Staatsfeindschaft und Loyalität sind beide vertreten⁷³⁾. Liest man z. B. im Anschluß an Römer 13 das 13. Kapitel der Offenbarung Johannes, so wird man zumindest zugeben, daß der Staat im NT ein „Gefälle“ hat von der gottgewollten Ausführung seines Amtes zur widergöttlichen, aufrührerischen Gottfeindlichkeit⁷⁴⁾. Gewiß steht in Offenbarung 13 der Staat als Tier aus dem Abgrund vor uns, und Römer 13 scheint dazu zunächst im Gegensatz zu stehen⁷⁵⁾, obgleich es nicht etwa den Staat verabsolutiert oder vergöttlicht. In der Würdigung und Begrenzung der Funktion und Aufgaben des Staates stehen die Aussagen des Apostels Paulus durchaus in einer Linie mit den Berichten der Evangelien, soweit sie zum Staate Stellung nehmen; auch sie sehen im Staate eine vorläufige, keineswegs in sich selbst begründete, sondern von Gott gegebene Ordnung⁷⁶⁾. Für eine sachgerechte Auslegung gilt es auch, die Linien aufzuspüren, die vom Alten Testament her — und wohl noch mehr von dorthier als aus der Geisteswelt der Stoa⁷⁷⁾! — zu Römer 13 hinführen. In den Berichten über die Begründung des Königtums in Israel, über die Herrscher des Bundesvolkes und in den Worten der Propheten zum Leben und zu den Taten ihrer zeitgenössischen Regenten kommt auch dieses Doppelte schon zum Ausdruck: die Würde des Amtes, das Gott gesetzt ist, und seine Grenze, die es am Willen Gottes hat⁷⁸⁾.

71) „Kennt Paulus neben dieser Offenbarung Gottes noch eine andere?“ (Büchsel a. a. O. S. 131 u. a.) Seit der Frühzeit christlicher Exegese des NT (vor allem seit Tertullian, Apol. 32; Ad Scap. 2; De Carn. Resurr. 24) hat man zur Stützung der These von dieser positiven Wertung der Obrigkeit durch Paulus hingewiesen auf 2. Thess. 2, V. 2 und es auf den Staat und seine Funktion deuten wollen. Diese Deutungsversuche wurden jüngsthin widerlegt durch M. Dibelius: Rom u. d. Chr., S. 14, und O. Cullmann: „Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de St. Paul“ in *Recherches théologiques* de Strasbourg, No. 1 (1936), S. 26—61, dazu K. L. Schmidt: *Le Problème du Christisme primitif*, 1938, S. 99.

72) S. u. S. 182 f.; auf die Parallele hat man hingewiesen, die dieses scheinbar widerspruchsvolle Verhältnis des Paulus zum Staate in seinem Verhältnis zum jüdischen Gesetz habe; vgl. Hashagen a. a. O. S. 135.

73) Hashagen a. a. O. S. 131.

74) Es wird kaum möglich sein, die Aussagen des NT gegeneinander auszuspielen, d. h. eine Linie des Staatsverständnisses zugunsten der anderen abzuwerten oder für unecht zu erklären (wie etwa Cadoux a. a. O. S. 168, der die Auffassung, wie sie in Offenb. 13 vertreten scheint, als „The real view“ bezeichnet).

75) Das Wort in Offenbarung 13 gewinnt einen noch schärferen Ton im Widerspruch zu Römer 13, wenn man an die dahinterstehende Stelle aus Daniel 7, Vers 3 ff. denkt.

76) Vgl. Matth. 12, Vers 17 f. Die direkte Abhängigkeit der Aussagen in Römer 13 von diesem Jesuswort ist häufig behauptet worden; zuletzt bestritten von Dibelius: Rom u. d. Chr. S. 5. Vgl. Joh. 19, Vers 12; dazu R. Bultmann: Kommentar zum Joh.-Evangel., S. 512, Anm. 6.

77) Vgl. dagegen Troeltsch a. a. O. S. 70.

78) Dazu vgl. G. Dehn: „Engel und Obrigkeit“. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 13, 1—7. In *Theol. Anz.* (für Karl Barth) 1936, S. 94/95.

II.

A. DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG VON RÖMER 13, 1—7 IM ALTERTUM UND MITTELALTER

Unsere Aufgabe gleicht der Forschungsarbeit eines Geologen, der, wenn er der chronologischen Reihenfolge treu bleiben will, zunächst bis in die tiefste Tiefe durchstoßen muß, um zu den ältesten Schichten zu gelangen. Wie er dabei zunächst die jüngeren Ablagerungen außer acht läßt, so wollen auch wir zunächst mit den ältesten Zeugnissen der christlichen Literatur beginnen.

§ 1 *Die ersten Anklänge*

Es kann nicht überraschen, daß wir in den ältesten Schriften der christlichen Kirche noch keine eigentlichen Auslegungen unseres Kapitels des Römerbriefes finden. Die ältesten Gemeinden standen offenbar der geistigen Welt und Umwelt des Paulus und der Empfänger des Briefes noch so nahe, daß sie seine Worte ohne Erklärung hinnehmen konnten und keiner Exegese bedurften¹). Hören wir jedoch aufmerksam auf die ältesten literarischen Dokumente aus der Kirchengeschichte, dann gelangen schon sehr früh Anklänge an die Gedanken und Formulierungen von Römer 13 an unser Ohr. Im NT selbst finden sich mehrere Stellen, die den gleichen Gedankenkreis wie Römer 13 behandeln und die wir zunächst ins Auge fassen wollen.

Überraschende Ähnlichkeit mit den Worten unserer Perikope zeigen die Ermahnungen in 1. Petrus 2, 13 ff.

„Füget euch aller menschlichen Ordnung um des Herrn willen: es sei dem Kaiser als dem, der die Macht hat, es sei den Statthaltern als denen, die von ihm gesandt worden sind zur Bestrafung der Übeltäter und zur Belobigung derer, die Gutes tun. Denn das ist der Wille Gottes, daß ihr durch Gutestun die Unkenntnis der unverständigen Leute zum Schweigen bringt; als Freie und nicht als ob ihr die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit gebrauchtet, sondern als Sklaven Gottes. Ehret jedermann, liebet die Brüder, fürchtet Gott, ehret den König.“

Man hat diese Stelle mit Recht einen der frühesten Kommentare zu Römer 13 genannt²). Trotz der Ähnlichkeit des Themas und seiner Ausführung kann eine

1) Vgl. K. Staab: *Paulus-Katenen* (1926), S. 269.

2) Vgl. O. Cullmann: *Christus und die Zeit*, 2. Aufl., 1948, S. 174 (da auch die Verwendung dieser Stelle gegen die neuere Deutung der *εξουσιαι* abgelehnt!).

direkte literarische Abhängigkeit nicht bewiesen werden³⁾). Die Akzentunterschiede sind deutlich hörbar⁴⁾; gemeinsam klingt jedoch in beiden Abschnitten durch, daß sie nicht negativ zum Staate eingestellt sind. Der Verfasser des 1. Petrusbriefes spricht im Unterschied zu Paulus von der staatlichen Obrigkeit als einer ἀνθ' ὧπινῃ κτιστῇ, doch braucht er, will er das Verhalten des Christen zum Staate beschreiben, ebenso wie Paulus das charakteristische Wort ὑποτασσέσθαι; hinter diesem Verbum steht unmißverständlich der Hinweis auf die ταξίς, die in Gott ihre Vollmacht und ihre Grenzen hat⁵⁾). Paulus verknüpfte das Strafamt der Obrigkeit mit dem Zorn Gottes, während Petrus für die Unterordnung unter die herrschenden Gewalten einen anderen Zweck angibt: den Mitmenschen soll kein Anstoß, sondern ein gutes Beispiel gegeben und die Obrigkeit nicht unnötig herausgefordert werden⁶⁾). Es mag sein, daß die eingehendere Darstellung und Durchführung der Gedanken bei Paulus auf seinem mehr spekulativ bestimmten Interesse beruhen⁷⁾, während die Petrusbriefstelle sogleich auf die konkrete Stellung des Christen im römischen Staate bezogen ist⁸⁾; ein grundsätzlicher Unterschied in der Haltung der beiden Briefsteller läßt sich wohl nicht erweisen. Selbst wenn eine literarische Abhängigkeit der Stelle 1. Petrus 2 von Römer 13 nicht anzunehmen ist, liegt die Vermutung nahe, daß es sich bei beiden um eine Verarbeitung „derselben Lehrtradition“ handelt⁹⁾.

Auffällig bleibt die Tatsache, daß in den ersten Jahrzehnten des Bestehens der christlichen Gemeinden ihr Verhältnis zur staatlichen Obrigkeit nur selten einen literarischen Niederschlag gefunden hat. Nur noch an zwei anderen Stellen finden wir in den Episteln¹⁰⁾ des NT Verse, die auf dieses Thema Bezug nehmen:

„Zuerst ermahne ich dich nun, Bitte, Gebet, Fürbitte und Danksagung zu verrichten für den Kaiser und alle Obrigkeit, auf daß wir ein stilles und ruhiges Leben führen können in lauter Gottseligkeit und Ehrbarkeit.“¹¹⁾

„Mahne sie, sich den Behörden und Obrigkeiten zu fügen, sich als gehorsam zu erweisen, zu jedem guten Werke bereit, niemand zu lästern, Streitigkeiten abhold, freundlich zu sein, allenthalben Friedfertigkeit gegenüber allen Menschen zu zeigen.“¹²⁾

Die erstgenannte Stelle mag durchaus von Römer 13 abhängig sein¹³⁾; jedenfalls steht hinter dieser Ermahnung zur Fürbitte für den Kaiser und die Obrigkeit eine

3) Vgl. Feine-Behm: *Einl. ins NT*, 9. A. (1950), S. 247.

4) Vgl. G. Kittel: *Christus und Imperator* (1939), S. 50.

5) Vgl. W. Bauer: *Griech. W. B. z. NT*, Sp. 1405.

6) Vgl. Cadoux, a. a. O., S. 108: „... (Peter) still hoped that, by demonstrating the moral and law-abiding innocence of the persecution, they might prevent the continuance of the persecution.“

7) Vgl. Cadoux, a. a. O., S. 111.

8) Vgl. M. Dibelius: *Rom u. d. Cbr.*, S. 27.

9) ebda.

10) Zu den Beziehungen von Römer 13 zu den übrigen „Staatsstellen“ des NT in den Evangel. und der Offenb. Joh. vgl. o., Anm. 75 f.

11) 1. Tim. 2,1 ff.

12) Titus 3,1 ff.

13) Vgl. P. Leo: *Das anvertr. Gut* (Einf. i. 1. Tim.) 1935, S. 29 (Urchristl. Botsch. 15).

ähnlich loyale Einstellung wie hinter der des Römerbriefs¹⁴). Die Linie, die Römer 13 einzuhalten gebot, scheint hier sogar schon überschritten zu sein¹⁵): hier geht es bereits um mehr als nur um die Unterordnung und die Vermeidung rebellischer Strömungen, hier wird schon ein positives Eintreten für den Staat durch den Akt der Fürbitte gefordert, und zwar mit der Begründung, daß die Ordnung im politischen Leben notwendige Voraussetzung für das friedliche Dasein und den ungestörten Dienst der christlichen Gemeinde sei.

Die Titus-Stelle erinnert in der Art ihrer praktischen Einzelanweisungen an die oben erwähnten Sätze aus dem 1. Petrusbrief; nur schwach klingt noch durch, was Paulus in Römer 13 ausgeführt hat.

Diese Stellen des NT beweisen, daß zwar nur selten und nur andeutungsweise, aber doch mit ganzer Nüchternheit die Frage nach der rechten Stellung zum Staate in den ersten Christengemeinden gestellt und zu beantworten versucht worden ist und daß Römer 13, wenn nicht selbst die Quelle, so doch ein Teil des Gedankenstroms war, der dieses Thema behandelt, daß es jedenfalls nicht nur in zufälliger Vereinzelung in die Briefe des Paulus geraten ist.

Auch außerhalb des NT finden sich in den literarischen Zeugnissen der ältesten Christenheit leise Anklänge an die Worte von Römer 13. Die apokryphe christliche Fortsetzung des *Henochbuches* weissagt vom Menschensohn, er werde „die Könige und die Mächtigen von ihren Lagern und die Starken von ihren Thronen aufscheuchen; er werde die Könige von ihren Thronen und aus ihren Reichen verstoßen, weil sie ihn nicht erheben noch preisen noch dankbar anerkennen, woher ihnen das Königtum verliehen ist“¹⁶). Viel stärker als bei Paulus ruht hier der Akzent auf der Tatsache, daß die irdischen Machthaber dem Endgericht des kommenden Weltherrschers Christus unterworfen sein werden; aber von Römer 13 her erklingt auch der Ton, der an die Herkunft der königlichen Macht und Würde von Gott erinnern will¹⁷). Über diese allgemeine Bemerkung vom Wesen und von der Herkunft der weltlichen Herrschergewalt gehen die Apokryphen nicht hinaus. Erwähnt werden muß aber die Tatsache, daß gerade bei ihnen die Vorstellung von den Völkerengeln eine bedeutsame Rolle spielt¹⁸); an solchen Stellen fehlt allerdings jeder direkte oder indirekte Hinweis, daß sie Römer 13 in diesem Sinne auslegten¹⁹).

Wesentlich eindeutigere Bezugnahmen auf Römer 13 verraten sich in den Schriften der *Apostolischen Väter*. In der *Didache* finden sich allerdings nur allgemeine Aussagen von der Allmacht des lebendigen Gottes, vor dem im Geschehen der

14) Die Aufforderung zur Fürbitte für die Obrigkeit nimmt bei den späteren Autoren einen wichtigen Platz ein (s. u. S.).

15) Vgl. F. Büchsel a. a. O., S. 133/34, und W. Brandt: *Apost. Anweisung f. d. kirchl. Dienst*, 1941, S. 41 (Urchristl. Botschaft, Bd. 15, 2. A.).

16) Kap. 46,4 ff.

17) Ähnlich auch: Mart. Pauli II.; Sprüche des Sextus (Nr. 182): „Wenn du über Menschen herrscht, bedenke, daß du von Gott beherrscht wirst.“ E. Hennecke: *Die Apokryphen des NT*, 2. Aufl., 1924, S. 635.

18) Vgl. Apoc. Petri XVII (Hennecke a. a. O., S. 327), Ascens. Isaj. VII, 9 f. (Hennecke a. a. O., S. 309), dazu H. Strack und P. Billerbeck: *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, Bd. III (1924), S. 49 u. S. 818.

19) Vgl. O. Cullmann: *Christus u. d. Z.*, S. 175.

Endzeit auch die irdischen Machthaber fallen müssen²⁰). Im *Barnabasbrief* wird mehrfach der totale Herrschaftsanspruch Gottes betont, der auch gegenüber dem römischen Weltreiche gilt, das sonst in der zeitgenössischen Literatur so verherrlicht wurde²¹). An einigen Stellen wird es sogar als das schlimmste der Weltreiche gebrandmarkt²²). Der *Hirt des Hermas* spart auch nicht an Schärfe des Urteils, wenn er das Gottesreich und das Römerreich einander gegenüberstellt²³). Die entscheidenden Stellen für die früheste Auslegung von Römer 13 finden wir in dem Schreiben des Bischofs *Clemens von Rom* an die Christengemeinde in Korinth²⁴). In diesem Brief werden die Christen auch vor revolutionären Elementen gewarnt²⁵); als Beispiel wird ihnen die wohlgeordnete Polis vor Augen gestellt²⁶). Die überraschende Parallele zu unserer Perikope findet sich aber im 1. Clemensbrief nicht, wie zu erwarten, im Zusammenhang ethischer Anweisungen, sondern am Ende des Briefes im Schlußteil des großen Kirchengebets²⁷). Es sei vorausgeschickt, daß dieses Gebet nicht zufällig nach Inhalt, Form und Zusammenhang an dieser Stelle zitiert wird, sondern einen zu jener Zeit maßgeblichen Typus darstellt²⁸). Das ist für die Deutung der politischen Ethik, die den liturgischen Aussagen zugrunde liegt, besonders zu berücksichtigen^{28a}). Die für uns entscheidenden Schlußverse lauten:

„Denen, die auf Erden unsere Herrscher und Führer sind, hast Du, o Herr aller Herren, die Vollmacht der Herrschaft gegeben durch Deine großartige und unbegreifliche Kraft, damit wir die von Dir ihnen verliehene Ehre und Herrlichkeit erkennen und uns ihr unterordnen und in nichts Deinem Willen zuwiderhandeln. Darum gib ihnen, o Herr, Gesundheit, Frieden, Einigkeit, Beständigkeit, so daß sie ohne Tadel die Regierungsgewalt ausüben, die ihnen von Dir gegeben ist. Denn Du, himmlischer Herrscher, ewiger König, gibst Menschenkindern Ehre und Herrlichkeit und Vollmacht über das, was auf Erden ist. Leite Du, o Herr, ihren Rat nach dem, was vor Dir gut und wohlgefällig ist, damit sie in Frieden und Rechtschaffenheit getreu die Macht ausüben, die ihnen von Dir verliehen ist und sie Dein Wohlgefallen finden. Du

20) Vgl. Kap. 16,4; 10,6; dazu W. Bieder: *Ecclesia u. Polis im NT und in der Kirche*, Diss. Basel 1941, S. 81. E. Förster, in R. G. G., 2. A. (1927) Bd. V, Sp. 730.

21) Vgl. Kap. 8,5; 18,2; 21,5.

22) Vgl. W. Bieder a. a. O., S. 81.

23) Vgl. Sim. IX, 23,4; Vis. III, 2,3 u. a. Kaiser und Satan werden nebeneinandergestellt: Sim. I, 3,6. Vgl. dazu: K. L. Schmidt: *Die Polis in Kirche und Welt*, Basel, 1936, S. 41 f.

Einleitungsfragen zu den Apostol. Vätern:

Vgl. O. Bardenheuer: *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 2. A., I. Bd. (1913): S. 90 f. (Didache) (vor dem Jahr 100 entstanden?), S. 103 f. (Barnabasbrief).

24) Vgl. dazu M. Dibelius in R. G. G., 2. Aufl., I. Sp. 1693; ders., Rom u. d. Chr., S. 18 u. 29 usw. A. von Harnack: *Der 1. Clemensbrief*, 1909, und *Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians* (1929) redet von der „sich auf Kosten der Eschatologie vollziehenden Ethisierung“ (K. L. Schmidt: *Die Polis* . . . S. 46, Anm. 94).

25) Vgl. XXX, Vers. 1.

26) Vgl. 54; dazu: W. Bieder a. a. O., S. 83.

27) Vgl. Kapitel 60 und 61.

28) Vgl. Cadoux a. a. O., S. 139; Altaner: *Patrologie*, S. 74 f.; E. Frhr. v. d. Goltz: *Das Gebet in der ältesten Christenheit*, 1901, S. 193 ff.

28a) Vgl. Chr. Eggenberger: *Die Quellen der politischen Ethik des ersten Clemensbriefes*, 1951, S. u. S.

allein hast Macht, dies und noch mehr Gutes mit uns zu tun; Dich loben und preisen wir durch den Hohenpriester und Heiland unserer Seelen, Jesus Christus, durch welchen Dir sei Ruhm und Majestät jetzt und von Geschlecht zu Geschlecht und von Ewigkeit zu Ewigkeit, Amen.“²⁹⁾

Viele Vokabeln dieses Gebetes erinnern unmittelbar an die Formulierungen der Römerbriefstelle. Noch feierlicher als Paulus es sagt, ja, eben im liturgischen Gewand wird hier die Verleihung der Macht von Gott an die weltliche Obrigkeit bezeugt. Aber auffälliger als der Wandel der Form, in der die Lehre von der gottgegebenen Gewalt vorgetragen wird, ist der Wechsel in der Argumentation³⁰⁾. Für Paulus wie für den Verfasser des 1. Clemensbriefes steht fest, daß die Herrscher und Machthaber von Gott eingesetzt sind. Der Apostel sieht aber das Ziel dieser Setzung der Obrigkeit im Schutz des Rechtes und in der Bestrafung des Unrechtes, also in der Bewahrung der öffentlichen Ordnung. Im 1. Clemensbrief wird zwar auch vom Frieden gesprochen, für dessen Wahrung die Könige und Herrscher die Verantwortung tragen, noch mehr jedoch wird betont, daß es die Funktion der Obrigkeit ist, durch ihre Macht und Herrlichkeit die Macht und Herrlichkeit Gottes sichtbar zu machen, damit die Menschen die göttliche Majestät vor Augen geführt bekommen. Während Paulus in der Obrigkeit mehr die Sache, die öffentliche Ordnung, im Auge hat, wird hier die Blickrichtung wesentlich stärker auf die Machthaber selbst ausgerichtet³¹⁾. Dieser Abschnitt des großen Kirchengebetes ist jedenfalls ohne Römer 13 kaum zustande gekommen; aber auch er bildet noch keine eigentliche Exegese.

Der viel später entstandene sogenannte 2. *Clemensbrief*³²⁾ atmet eine streng asketische Luft; in seinen Ermahnungen zur „Verachtung der Welt“ fehlt jede Erwähnung des Staates und seiner Funktion überhaupt.

In den Briefen des *Ignatius* finden wir wieder die Mahnung zur Fürbitte³³⁾ und die Warnung vor der Anwendung von Gewalt von seiten der Christen³⁴⁾. Noch deutlicher klingt die Mahnung, für die Obrigkeit Fürbitte zu leisten, wieder auf in *Polykarps Brief an die Philipper*:

„Betet für alle Heiligen. Betet auch für die Herrscher und die Obrigkeiten und die Statthalter, auch für die, die euch verfolgen und hassen, auch für die Feinde des Kreuzes: so wird eure Frucht offenbar in allem, daß ihr darin vollkommen seid.“³⁵⁾

Wenn beim Hören von Römer 13 noch der Zweifel laut werden konnte, ob die dort geforderte Unterordnung auch gegenüber der Obrigkeit gilt, die das Schwert zur Glaubensverfolgung gebraucht, so findet doch die Pflicht, für diese Obrigkeit

29) Vgl. dazu Cadoux a. a. O., S. 181, Anm. 1; Knopf, im Handbuch z. NT Ergbd., S. 147 (1920).

30) Vgl. A. J. Carlyle: *A Hist. of Mediaev. Polit. Theory I* (1903), S. 128.

31) Vgl. Hashagen a. a. O., S. 137.

32) Wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden. Vgl. Altaner, *Patr.* S. 76, der gegen Harnack u. a. die Entstehung vor 150 annimmt.

33) *Ign. Epheser-Brief*, K. 10.

34) Bemerkenswert ist, daß Ignatius zum erstenmal als wichtigen Teil der Verkündigung erwähnt, daß Christus „sub Pontio Pilato“ gekreuzigt worden ist; *Ad. Trall. K.* 9, Vers 1.

35) *Po. an die Philipper*, K. 12, Vers 3; vgl. dazu Weinle: *Die Stellung des Urchristentums zum Staat* (1908), S. 44, Anm. 10.

Fürbitte zu üben, an ihrem feindlichen Verhalten keine Grenze. Von einem unbegrenzten Gehorsam ist allerdings hier nicht die Rede.

Beredte Zeugnisse des Verhaltens der Christen in den Glaubensverfolgungen geben uns die *Märtyrerakten*. Wenngleich ihre Entstehung zeitlich später angesetzt werden muß³⁶⁾, seien sie doch bereits hier auf ihren Beitrag zur Auslegung von Römer 13 herangezogen. In ihrer Gesamtheit bilden sie gewissermaßen eine praktische, „gelebte“ Auslegung unserer Perikope; denn die Verfolgungen stellten die jungen Gemeinden mit lebensbedrohender Schärfe vor die Frage nach dem Verhältnis zur weltlichen Obrigkeit. Was war zu tun, wenn der Kaiser — gegen das Gebot Gottes — die Anbetung seiner Person von allen seinen Untertanen verlangte? Immer fällt bei den Märtyrern die Entscheidung für den Anspruch Gottes gegen den des Kaisers zu Rom. Ehre wollen sie dem Kaiser wohl erweisen³⁷⁾, nicht aber ihn anbeten³⁸⁾. Sie kennen Gott als ihren „Herrn und als den Kaiser über die Könige aller Völker³⁹⁾“. Dem gilt ihr ganzer und letzter Gehorsam. Der Kaiser des römischen Reiches und alle seine Beamten unterstehen Gottes Macht und sind dereinst seinem Gericht verantwortlich⁴⁰⁾. Sie wollen wohl für den Kaiser Fürbitte tun⁴¹⁾. Immer wieder erwähnen die Märtyrerakten, wenn auch oft nur am Rande, dieses Spannungsverhältnis der christlichen Gemeinde zur staatlichen Obrigkeit. Ausführlich geht der Bericht über das *Martyrium des Polykarp* darauf ein. Der greise Bischof, den der Statthalter auffordert, dem Verlangen des tobenden Pöbels auf Widerruf nachzugeben, antwortet mit fast paulinischen Worten:

„Wir haben gelernt, daß die Mächte und Gewalten von Gott eingesetzt sind und wir ihnen gebührende Ehrerbietung schulden, diese aber (unter Hinweis auf den tobenden Pöbel) halte ich nicht für wert, mich vor ihnen zu verteidigen.“⁴²⁾

Vor revolutionären Elementen im Raum der Gemeinde hat der Apostel gewarnt, und diese Warnung kennt Polykarp; auch für ihn gilt das Gebot, der ordnungsgemäßen Obrigkeit Gehorsam zu leisten, soweit er nicht widergöttlich ist. Aber die wirren Stimmen des ungeordneten Volkshaufens kann er nicht als „gottgesetzte Obrigkeit“ anerkennen⁴³⁾.

Gegen die äußeren Verfolgungen und gegen die geistigen Angriffe der Philosophen und der fremden Religionen mußten sich die christlichen *Apologeten* des 2. Jahrhunderts verteidigen; auch dabei fallen manche Worte über den römischen Staat in der Sicht der christlichen Gemeinde. Seltsam ist es, daß dabei aber ein

36) Vgl. Altaner, Patr. S. 182, Ausgaben: *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3. Aufl., von G. Krüger, 1929.

37) Mart. Scilit. 2.

38) Mart. Scilit. 6; dazu vgl. Weinle a. a. O., S. 18 u. S. 23.

39) Mart. Scilit. 3 u. 9; Mart. Polyk. 10.

40) Mart. Apollonii 23.

41) Mart. Apollonii 6.

42) Mart. Polykarp 10, Vers 2 (Bibl. d. Kirchenväter II, S. 302).

43) Diese Stelle kann kaum, wie es G. Kittel versucht, als Beweis gegen die „angelologische“ Deutung der „Hoheiten“ von Röm. 13 angeführt werden; vgl. dazu O. Cullmann: Christus u. d. Z., S. 175.

Für die Datierung vgl. Grégoire: „La véritable date du Martyre de st. Polycarpe: 8 février 177“. *Anal. Bolland.*, 1952, 1 ff.

ausdrücklicher Hinweis auf Römer 13 fast völlig zu fehlen scheint. Da es doch das Anliegen der Apologeten war, die Wahrheit und Absolutheit des Christenglaubens zugleich mit seiner politischen Ungefährlichkeit zu erweisen, hätte es doch nahegelegen, auf unsere Perikope als ein sehr schlagendes Argument zurückzugreifen. Wohl taucht auch hier der Gedanke der Fürbitte für die Obrigkeit und das Reich auf und wird als Beweis angeführt, daß die Förderung der christlichen Gemeinde durch die römischen Behörden für die Politik sehr nützlich sein würde. *Aristides* schreibt an den römischen Kaiser, nachdem er die verschiedenen Religionen als Irrwege aufgezehlt hat:

„Mir steht es außer Zweifel, daß diese Welt überhaupt nur noch wegen des Betens der Christen ihren Bestand hat⁴⁴⁾.“

Justin, der auch den Gehorsam und die Willigkeit der Christen zur Unterordnung betonen will, bezieht sich auf das Herrenwort von Matth. 22, Vers 21, und greift ebenfalls die Tatsache der Fürbitte für den Kaiser wieder auf:

„Wir sind allenthalben und vor allem bemüht, euern Beamten Steuern und Abgaben zu entrichten, wie wir vom Herrn gelehrt sind. Darum beten wir zwar Gott an, und leisten allen andern freudig Gehorsam, indem wir euch als Kaiser und Beherrscher der Menschen anerkennen und Fürbitte tun, daß ihr mit der kaiserlichen Macht auch einsichtige Gedanken haben möget⁴⁵⁾.“

Hier ist nicht mehr die Rede von der eschatologischen Bedingtheit der Einrichtung des Staates wie sie noch in der Römerbriefstelle dadurch kenntlich wurde, daß Paulus unmittelbar anschließend an die Ermahnungen zur Unterordnung und zur Liebe, von der „vorgerückten Stunde“ der Weltzeit redete. Justin betont mehr, daß die Christen der Pflicht der Loyalität nachkommen^{45a)}. Durch ihre Haltung, die die Gewalttat verabscheut, dienen die Christen dem Staate⁴⁶⁾, so behauptet Justin und läßt den Ton, der von der Endzeit und auch dem Ende der weltlichen Herrschaft zeugen sollte, erheblich zurücktreten⁴⁷⁾. Fragt nun der Christ, wie er diesen Staat beurteilen soll, so soll er hören — darauf hinzuweisen ist dem Apologeten Justin wichtig — und erkennen, daß es Dämonen sind, die, irgendwie abseits vom Staat, solche Verfolgungen bewirken⁴⁸⁾. Die „bösen Geister“ spielen bei Justin eine große Rolle; so spricht er davon, daß sie die ursprünglich gute Ordnung der Welt, wie sie durch vernünftige Gesetze gewährleistet war, zerstört haben⁴⁹⁾. Ihnen schiebt er die Schuld am Leiden der Christen zu, und es scheint, als wolle er so den Staat gewissermaßen entschuldigen. Eine

44) 16, V. 6. E. J. Goodspeed: *Die ältesten Apologeten* (1914), S. 22: „et mihi haud dubium est quin Christianorum propter precationem mundus consistat“.

45) 1. Apologie 16, Vers 2; 17, Vers 1 f.; vgl. dazu Sanday-Headlam: *I. C. C., Romans*, S. 372 (5., 1905).

45a) 12, Vers 1 (Goodspeed a. a. O., S. 33).

46) Vgl. M. Dibelius: *Rom u. d. Chr.*, S. 6; W. Bieder a. a. O., S. 91.

47) Weinl a. a. O., S. 4: „(Justin) verschweigt dabei die Hauptsache, nämlich daß das Kommen der Gottes-herrschaft im Glauben der Christen den Sturz der Kaiserherrschaft voraussetzte“ (vgl. auch S. 23). Dazu a. Apologie 11, Vers 1.

Zu diesem Gedanken des Justin vgl. Viktor Stegmann: „Christentum und Stoizismus im Kampf um die geistigen Lebenswerte im 2. Jahrhundert“ in *Die Welt als Geschichte*, 1941, S. 301.

48) 2. Apologie 5, Vers 5 u. a.

49) 1. Apologie 10, Vers 6; 2. Apologie 1, Vers 2, 9 Vers 3, 10, Vers 2.

eigentliche Bezugnahme auf Römer 13 fehlt allerdings bei den Äußerungen über die Dämonen.

Tatian der Syrer gebraucht Worte ähnlichen Klanges wie die anderen Apologeten, wenn er in seiner *Rede an die Hellenen* vom Verhältnis der Christen zum Staate spricht. Gehorsam, Erfüllung der Steuerpflicht und Fürbitte für das Reich und seinen Herrscher zeichnen die Christen als treue Untertanen aus⁵⁰⁾. Andererseits greift er die absolute Gültigkeit der staatlichen Gesetze an⁵¹⁾ und lehnt selbstverständlich den Kaiserkult vorbehaltlos ab⁵²⁾. Auch bei ihm spielen die Dämonen als Urheber der Unordnung in der Welt eine Rolle; er bezeugt aber, daß durch die christliche Botschaft ihre Herrschaft und ihr Wirken zum Erliegen gebracht werden⁵³⁾.

Wesentlich freundlicher, auch gegenüber der Kultur griechischen Erbes, sind die Klänge, die der Apologet *Athenagoras* in seiner Bittschrift an den Kaiser Marc Aurel anschlägt. Auch er bezeugt den Herrschern dieser Welt die Begrenzung ihrer Macht, da sie alle nur Geschöpfe sind⁵⁴⁾, doch vermeidet er geschickt die Erwähnung alles dessen, was trennen könnte, sofern es nicht den Kern der neuen Botschaft betrifft⁵⁵⁾. Wieder finden wir auch bei ihm die Fürbitte für den Kaiser erwähnt⁵⁶⁾. Er spricht sogar mit Worten, die unzweifelhaft mit Römer 13 in Verbindung stehen, davon, daß die Kaiser ihre Macht „von oben“ empfangen haben und belegt diesen Satz durch Zitierung von Prov. 21, Vers 1⁵⁷⁾. Nicht anders sind die Grundgedanken des Schreibens, das *Theophilus von Antiochien* an *Autolykus* gerichtet hat⁵⁸⁾: Gott hat die Herrscher eingesetzt, nicht, damit wir sie vergöttlichen, wohl aber, daß wir ihnen Ehre und Achtung erweisen und daß sie in ihrem Richteramt Gerechtigkeit üben⁵⁹⁾. Diesen Sätzen liegen offensichtlich die Verse Römer 13, 7 und 8 und 1. Tim. 2,2 zugrunde.

Auch der *Diognetbrief* weist, wie die andern Schriften der Apologeten, auf den Gehorsam der Christen als gute Untertanen hin⁶⁰⁾; wohl haben sie nicht hier ihre eigentliche Heimat, sondern warten auf eine zukünftige, und doch nehmen sie an allem als gute Bürger teil und ertragen alles mit Freudigkeit⁶¹⁾. Ob diese Freudigkeit des Ertragens an dieser Stelle nicht schon eine mehr stoische als neutestamentliche Begründung erfährt, drängt sich dem Leser als Frage auf⁶²⁾. Allen diesen ältesten Stimmen, die sich zum Verhältnis der Christen gegenüber

50) 4,2.

51) 28,1.

52) 4,1; vgl. W. Bieder a. a. O., S. 93.

53) 29, Vers 1 f.; vgl. H. Schlier: „Mächte und Gewalten im NT“ in *Theol. Aufs.* (für Karl Barth), S. 289.

54) Suppl. 16.

55) Hashagen a. a. O., S. 147.

56) Leg. 37.

57) Leg. 38.

58) Ad Aut. 1,2.

59) Dgl. 3,14.

60) K. 5,9; dazu vgl. K. L. Schmidt a. a. O., S. 48.

61) K. 5 und 6.

62) So W. Bieder a. a. O., S. 86, und K. L. Schmidt a. a. O., S. 48; dagegen H. Zwicker a. a. O., S. 43, der in dieser Einstellung eine durchaus „Paulinische Haltung“ zu erkennen meint.

dem Staat äußern, sind die Grundtöne gemeinsam: sie alle, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nehmen den Staat hin als eine Setzung Gottes, sehen ihn aber in seiner Vorläufigkeit, ordnen sich ihm ein, soweit er nicht Widergöttliches von ihnen fordert, bitten für den Herrscher und seine Beamten, zahlen getreu und ohne Widerstreben ihre Abgaben, tun das alles aber unter dem Wissen, das bereits von Paulus am Ende des Römerbriefkapitels ausgesprochen wurde, daß „die Nacht vorgerückt ist und der Tag nahe herbeigekommen ist“⁶³⁾.

§ 2. Die älteren Abendländer · Irenaeus, Hippolyt, Tertullian

Bisher haben wir nur Stimmen gelauscht, die uns durch ihren Klang an Römer 13, 1–7, erinnerten; nun treten wir ein in den Raum, in dem die eigentliche Auslegung unserer Perikope beginnt. Der erste bekannte Exeget unserer Stelle ist der Kirchenvater *Irenaeus*. Über sein Leben wissen wir nur sehr wenig, wenn wir uns auf die Nachrichten des Eusebius¹⁾ verlassen dürfen, stammte Irenaeus aus Kleinasien²⁾ und war in seiner Jugend Schüler des Polykarp. Um das Jahr 177 wurde er wahrscheinlich Bischof von Lyon und schrieb als solcher etwa 8 Jahre später sein umfangreichstes Werk, das uns erhalten ist: „*Adversus Haereses*“³⁾. Es ist ein besonderer Nachteil für die Beobachtung seines exegetischen Verfahrens, daß uns diese Schrift des Irenaeus im griechischen Original nur in wenigen Fragmenten⁴⁾, vollständig allein in einer lateinischen Übersetzung (aus dem 3. Jahrhundert?), der letzte Teil außerdem in einer armenischen Bearbeitung erhalten ist. Auch Irenaeus ist in gewissem Sinne Apologet — doch in einer neuen Grundstellung, nicht mehr so sehr gegen den Staat oder gegen die heidnische Philosophie gerichtet. Er tritt mit diesem Werk mitten hinein in die Auseinandersetzung mit der Bewegung der Gnosis, jener Häresie, die gerade zu seiner Zeit eine erhebliche Gefahr für Lehre und Bestand der christlichen Kirche bildete. Auf die Bitte eines Freundes um Aufklärung über diese Bewegung behandelt Irenaeus in dem genannten Werk hauptsächlich die Lehren und die Irrtümer der valentinianischen Gnosis⁵⁾. Im 1. Buch tut Irenaeus dem Fragesteller ausführlichen Bescheid über das Wesen der Gnosis Valentins und schließt eine Entlarvung dieser in seinen Augen gefährlichen häretischen Bewegung an; in den Büchern II–V folgt eine ausführliche Widerlegung, und zwar von der Vernunft, von der Lehre der Apostel, von der Tradition und von der Heiligen Schrift her⁶⁾. Das übrige antignostische Schrifttum des 2. Jahrhunderts ist uns wie das gnostische zum größten Teil verloren⁷⁾. Deshalb sind wir für die von Irenaeus angeführten

63) Römer 13, Vers 12.

1) Hist. Eccl. 5, XX., 4 f.

2) Vielleicht ist er um 115, jedenfalls vor 135 geboren (vgl. Th. Zahn in R. E., 3. Auflage (1909), IV., S. 401 ff. Iren. Adv. Haer. III., 3 und 4; III. 3,23 f.)

3) Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως

4) Bei Hippolyt und Eusebius.

5) Vgl. Altaner, Patrologie, S. 108. H. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist* I (1934): zur Frage Gnosis und Staat besonders S. 240.

6) Ausgaben: A. Stieren, 2 Bände, 1848/53; W. Harvey, 2 Bände, 1857.

7) Vgl. W. Förster: *Von Valentin zu Herakleon*, 1928; es fehlt in diesem Werk jeder Hinweis auf die von Irenaeus zu Römer 13 genannte Gnostikerauslegung.

gnostischen Lehren und Meinungen in der Hauptsache auf seine eigenen Zitate und seine Widerlegungen angewiesen. Das gilt auch für seine Behandlung von Römer 13. Diesen Abschnitt benutzt er ebenfalls als ein Argument gegen die gnostischen spekulativen Theorien. Eine große Rolle spielt für den Gnostiker die Lehre von der Herrschaft der Geistermächte und Engel; diese Geister und die gefallenen Engel und die ungerechten gottlosen Menschen verfallen, so bezeugt Irenaeus, dem Gericht des lebendigen Gottes⁸⁾. Im 4. Buch setzt Irenaeus immer wieder den Akzent auf die uneingeschränkte Herrschaft des einen Gottes, der der Grund und Ursprung aller Dinge ist und auch alle irdische Herrschaft eingesetzt hat:

„Dieser aber (der Ursprung und Grund aller Dinge) ist der Vater unseres Herrn, durch seine Vorsehung haben alle Dinge ihren Bestand und durch seinen Befehl wird alles geordnet, und freigebig schenkt er denen, die es nötig haben; aber wie sie es verdienen, so vergilt er denen, die undankbar sind und seine Güte nicht anerkennen, und ist darin ein gerechter Vergelter: darum heißt es: ‚Und er schickte sein Heer und brachte jene Mörder um und zündete ihre Stadt an‘ (Matth. 22, Vers 7). Es heißt: sein Heer, denn alle Menschen sind Gottes; denn die Erde ist des Herrn und alles, was darinnen ist, der Erdkreis und alle, die darauf wohnen. Deshalb sagt Paulus im Brief an die Römer: ‚Es ist keine Gewalt, sie sei denn von Gott; wo aber Gewalt ist, ist sie von Gott geordnet. . . ‘ So verkünden der Herr selbst und die Apostel Gott den Vater, den Einigen, als den, der die Gesetzgebung gemacht hat, der die Propheten gesandt, der alles erschaffen hat: deshalb heißt es: ‚Er schickt sein Heer‘, denn jeder Mensch, eben weil er Mensch ist, ist Stoff aus ihm, wenn er auch seinen Gott nicht kennen will.⁹⁾“

Noch dienen hier die Verse aus Römer 13 nur als Argumente für die Auslegung einer anderen Stelle. Die eigentliche Exegese des ganzen Abschnitts Römer 13, 1–7, folgt erst im 5. Buch. Unter der Überschrift: „Über den fortwährenden Betrug des Teufels, über die Hoheiten, denen zugehören uns gebührt, und über die irdischen Reiche, inwiefern sie von Gott und nicht vom Teufel eingesetzt sind“¹⁰⁾, legt Irenaeus seine Exegese dar, die in einer ganz bestimmten Richtung tendiert. Er grenzt sich schon in dieser Überschrift von dem gnostischen Verständnis der Perikope streng ab. Nicht der Teufel, wie die Gnostiker behaupten, sondern Gott ist der Urheber und der Herr der Herrschaft der Könige und Obrigkeiten:

„So, wie er also im Anfang gelogen hat, so log er auch wieder in der letzten Zeit, als er sagte: ‚All dies ist mir übergeben, und ich gebe es, wem ich will‘. Gerade nicht er, sondern Gott hat die Reiche dieser Welt eingesetzt: ‚Denn das Herz des Königs ist in der Hand Gottes‘, und durch Salomo läßt er verkünden: ‚Durch mich regieren die Könige und halten die Machthaber die Gerechtigkeit aufrecht. Durch mich werden die Fürsten zu Machthabern

8) Adv. Haer. I., 10,1; 21,5; 23,2; 24,6. Zur Diskussion um den „Zeitpunkt“ ihrer Verdammung vgl. O. Cullmann: Chr. u. d. Z., S. 174 (und Anm. S. 49).

9) Adv. Haer. IV., 36,5 und 6.

10) Adv. Haer. V., 24,1.

erhöht, und durch mich regieren Tyrannen das Land' (Prov. 21, Vers 1; 8 Vers 15)“.

Nach diesen grundlegenden Besinnungen auf das Wesen der weltlichen Herrschaft, wie sie Irenaeus von seiner Kenntnis der Schrift sieht, geht er dann auf die einzelnen Verse von Römer 13 ein:

„Paulus aber, der Apostel, sagt gerade hierzu: ‚Seid allen Hoheiten, die an der Macht sind, untertan: denn es gibt keine Hoheit, sie sei denn von Gott. Die aber sind, die sind von Gott angeordnet.‘ Und wiederum sagt er von ihnen: ‚Nicht ohne Ursache trägt sie das Schwert, denn sie ist Gottes Dienerin und vergilt im Zorn dem, der Böses tut.‘ Weil er nun dies nicht von Engelmächten und unsichtbaren Hoheiten gesagt hat, wie einige gewisse Leute es auszulegen wagen, sondern von denen, die nach Menschenart das Regiment führen, fährt er fort: ‚Deshalb bezahlt ihr nämlich auch Abgaben; denn sie sind Gottes Diener, da sie bei diesem Dienste bleiben.‘“

Irenaeus verweist dann auf die Haltung Jesu, der auch die Funktion der Obrigkeit und ihr Recht auf Steuern anerkannt habe, als er Petrus befahl, für sie beide den Steuergroschen zu bezahlen:

„Der Herr selbst hat solches bestätigt, indem er nichts von dem tat, was ihm der Teufel anraten wollte; er befahl vielmehr den Steuereinnehmern, für sich und für Petrus den Tribut zu geben, weil sie Gottes Diener sind, die in diesem Dienste stehen.“¹¹⁾

Mit diesen Hinweisen auf die realen Rechte und Funktionen der irdischen Obrigkeit versucht Irenaeus, den Irrtum der Gnostiker deutlich zu machen, die die *ἐξουσίαι* als Geistermächte deuten wollten. Auch den Zweck der irdischen Obrigkeit legt er ausführlich dar, um damit den Widersinn der gnostischen Exegese zu beweisen:

„Weil nun der Mensch, der sich von Gott gelöst hat, derart verwildert ist, daß er selbst seinen Blutsverwandten für seinen Feind hält und in allem möglichen Unfrieden, Mord, in Gier und ohne Ehrfurcht sein Wesen hat, darum hat ihm Gott diese ‚Menschenfurcht‘ auferlegt; denn sie wollten die Gottesfurcht nicht kennen; und nun sollen sie, unterworfen unter die Herrschaft des Menschen und gebunden an ihr Gesetz, wenigstens zu einer gewissen Ordnung der Gerechtigkeit gelangen und sich gegenseitig im Zaume halten, indem sie das Schwert fürchten, das ihnen öffentlich verhängt ist, wie auch der Apostel sagt: ‚Nicht ohne Grund trägt sie das Schwert, denn sie ist Gottes Dienerin und vergilt im Zorn dem, der böse handelt.‘ Deshalb werden die Amtsträger selbst, die als Kleid der Rechtsprechung die Gesetze handhaben, über das, was sie nach Recht und Gesetz gehandelt haben, nicht weiter gefragt und brauchen keine Vergeltung zu fürchten. Was sie aber in Verkehrung der Gerechtigkeit an Unrecht und Gesetzlosigkeit nach tyrannischer Art getan haben, darin werden sie zugrunde gehen durch das gerechte Gericht Gottes, das zu allen gleichermaßen gelangt und vor niemand und nichts haltmacht.“¹²⁾

11) Vgl. dazu Cullmann, Chr. u. d. Z., S. 173 f.

12) Adv. Haer. V., 24,2.

Die Obrigkeit, gesetzt als Bollwerk gegen das Chaos menschlicher Sünde und Bosheit, ist nur Gott verantwortlich, selbst für schwere Strafen, die sie verhängt, und braucht keine Furcht vor „Vergeltung“ zu haben, wenn es nach Recht und Gesetz geschieht¹³). Für Ungerechtigkeiten und tyrannischen Übermut werden sie aber im Gericht Gottes zur Verantwortung gezogen. Er, Gott, steht hinter Herrschern und Beherrschten. Hier spüren wir schon, wie Irenaeus die ursprünglich an die Christen als Untertanen gerichteten Anweisungen Paulus nun auch im Hinblick auf die Verantwortung der Obrigkeit auslegt und erweitert¹⁴). Wieder richtet er dann aber seine Auslegung aus auf die Entlarvung und Widerlegung der gnostischen Meinung, die Obrigkeit sei Einrichtung und Werkzeug des Teufels und seiner finsternen Mächte:

„Also ist das irdische Königtum zum Nutzen der Heiden von Gott eingesetzt; nicht vom Teufel, der niemals ganz ruhig ist, ja, der wahrhaftig nicht einmal die Heiden in Ruhe leben lassen will; so sollen die Menschen, indem sie die menschliche Herrschaft in Ehrfurcht achten, sich nicht wie die Füchse gegenseitig auffressen, sondern durch die Gesetzgebung die vielfachen heidnischen Ungerechtigkeiten eindämmen.“¹⁵)

Mit den Obrigkeiten, von denen Paulus spricht, sind, das betont Irenaeus, nicht Geistermächte, sondern die irdischen Machthaber gemeint, und sie sind nicht vom Teufel eingesetzt, sondern von Gott:

„Die bestehenden Gewalten sind von Gott eingesetzt; es ist von daher offenbar, daß der Teufel lügt, wenn er sagt: ‚Mir sind sie übergeben, und ich gebe sie, wem ich will.‘ Der, auf dessen Befehl die Menschen geboren werden, ließ auch auf seinen Befehl Könige einsetzen, je nach Maß derer, die von ihnen jeweils regiert werden. Denn die einen (Machthaber) werden zur Bewahrung und zum Nutzen der Untertanen eingesetzt und zur Erhaltung des Rechtszustandes: Andere aber zu Schrecken und Strafe und Schelten: wieder andere zur Täuschung und zur Schande und zum Hochmut, je nachdem, wie sie es würdig sind; alle nach Gottes gerechtem Gericht, das, wie wir oben gesagt haben, über alle gleichermaßen kommt. Der Teufel aber, weil er als abgefallener Engel existiert, kann nur dies, was er auch am Anfang offenbar gemacht hat: verführen und den Geist der Menschen dazu verleiten, die Gebote Gottes zu überschreiten und allmählich die Herzen derer zu verblenden, die versuchen würden, ihm zu dienen, damit sie den wahren Gott selbst vergessen und ihn selber (den Teufel) als Gott anbeten.“

Irenaeus ist in seiner ganzen Auslegung von Römer 13 bestimmt durch das apologetische Interesse, die Lehre der Gnostiker von der Macht des Teufels und der Herrschaft der Geister zu widerlegen. Daß er dabei in der Begründung seines

13) Das hier gemeinte Gesetz ist für Irenaeus das Naturrecht; vgl. Adv. Haer. IV., 13,1. dazu: W. Bieder a. a. O., S. 139/40.

14) Vgl. Hashagen a. a. O., S. 148/49: „Daraus wurde dann (bei Ir.) eine besondere Verpflichtung gegenüber Gott gefolgert, von der bei Paulus (für die Obrigkeit) noch nicht die Rede gewesen war.“

15) Adv. Haer. V., 24,2. Für diese „praktisch-politische“ Auslegung von Römer 13 beruft sich auch auf Irenaeus H. Fuchs: *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt* 1938, S. 59 f.

16) Adv. Haer. V., 24,3.

Staatsverständnisses ein Stück weit über Paulus hinausgeht und in der Anwendung auch die Staatsbehörden anspricht, haben wir gesehen. Aber noch bleibt er in der praktischen Anwendung in unmittelbarer Nähe des Apostels¹⁷⁾.

Wesentlich unfreundlicher gegenüber der Ordnung des Staates äußert sich Hippolyt, der vielleicht ein Schüler des Irenaeus war¹⁸⁾ und seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts als Presbyter in Rom wirkte¹⁹⁾. Ihm verdanken wir die älteste uns erhaltene exegetische Schrift der christlichen Kirche²⁰⁾: die vier Bücher seines Kommentars zum Propheten Daniel²¹⁾. Eine eigene Auslegung von Römer 13 ist uns von Hippolyt nicht überliefert, aber auf Grund mehrerer Zitate und zahlreicher Bemerkungen im Danielkommentar sowie in anderen Schriften können wir sein Verständnis von Römer 13 erschließen. Grundsätzlich ist sein Geschichtsbild eindeutiger als das des Irenaeus: für ihn gilt, daß alle Mächte und Gewalten bereits Christo unterworfen sind²²⁾. Die weltlichen Herrscher, Tyrannen und Könige, sollen erkennen, daß sie Gott zu fürchten haben, unter dessen Gericht sie stehen²³⁾. Dieses Wissen um das Gericht, um die Herrschaft Gottes über alle irdischen Herrscher bestimmt auch das Verhalten der christlichen Untertanen zu ihnen; die Christen brauchen Fürsten nicht zu schmeicheln, denn sie wissen, daß die Fürsten auch in der Hand Gottes sind und nur von ihm, solange er will, ihre Gewalt haben²⁴⁾. Scharf ist das Urteil, das Hippolyt über die Weltreiche im allgemeinen und über Rom im besonderen fällt²⁵⁾. Aufschlußreich ist, daß er hin und wieder von der Herrschaft der Engel über die Nationen spricht²⁶⁾; allerdings fehlt da jegliche Bezugnahme auf unsere Perikope. Diese wird von Hippolyt herangezogen, als er die Haltung Daniels gegenüber seinem König schildert²⁷⁾. Hier dienen ihm die Worte des Apostels Paulus, die Grenze des Gehorsams gegen den Staat zu beschreiben. Er beruft sich auf die Aussage von Römer 13, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt ist, und zieht daraus die Folgerung, daß man sie nicht zu fürchten braucht²⁸⁾. Schon in der Akzentverschiebung, in der er nicht den unbedingten

17) Vgl. Hashagen a. a. O., S. 148

18) Vgl. Hashagen a. a. O., S. 150/51; Altaner a. a. O., S. 135

19) Vgl. Bonwetsch in R. E.

20) Vgl. Altaner a. a. O., S. 137; Ausgabe: *Hippolyt's exegetische und homiletische Schriften*, herausgegeben von Bonwetsch und Achelis I., 1897 f.

21) Neben seinem Werk „De Antichristo“ ist es die einzige vollständig erhaltene Schrift aus seiner Feder.

22) Vgl. Dan. Komm. II., 24 (Ende); ii., 30,6

23) Vgl. Dan. Komm. III., 4,4

24) Vgl. Dan. Komm. III., 6,2 f.

25) Vgl. Dan. Komm. II., 4,2; IV., 5,2

26) Vgl. Dan. Komm. III., 9,9.; vgl. Hipp. Fragment aus dem „Kap. gegen Gajus“: (zu Offenbarung Joh. 9,14 f.). „Nicht von den Engeln sagt er, daß sie zum Kriege kommen. . . Daßer aber sagt ‚vier Engel‘, ist den Schriften nicht unbekannt; denn Mose sagt: ‚Als er die Menschenkinder zerstreute, errichtete er die Grenze der Völker nach der Zahl der Engel Gottes. . . Indem also die Völker den Engeln übergeben wurden und ein jedes Volk je einem Engel zufiel, so hat Johannes recht, wenn er. . . sagt: Löse diese vier Engel‘.“ Vgl. Ausg. Bonwetsch-Achelis, S. 243.

27) Vgl. Dan. Komm. III., 22 und 23. („Denn die an Gott glauben, brauchen weder zu heucheln, noch die zu fürchten, die unter die Vollmacht gestellt sind, es sei denn, daß sie Böses tun“. Hier klingen die Worte von Römer 13,3 eindeutig durch; zu beachten ist aber die Änderung im Wortlaut: *τοὺς ὑπ' ἐξουσίαν τεταγμένους φοβείσθαι*)

28) Wobei Hipp. auch auf Apgsch. 4,17 und 5,28 hinweist.

Gehorsam, sondern die Forderung der Ehre Gottes in den Vordergrund stellt, zeigt sich eine erheblich reserviertere Haltung zum Staate²⁹⁾. Allgemein kann gesagt werden, daß Hippolyts Urteil über den Staat ein Doppelgesicht zeigt³⁰⁾, indem er einmal durchaus die positive Funktion des Staates zu werten weiß³¹⁾, andererseits vom Staat sagen kann, er stehe unter der Kraftwirkung Satans und darum im Gegensatz zum Reiche Gottes³²⁾. Wieviel kritischer ist diese Haltung bereits als die der früheren Stimmen, die wir gehört haben; und doch wäre es ungerecht, Hippolyt vorzuwerfen, er habe sich grundsätzlich von der Haltung des NT entfernt³³⁾, wenngleich er offener als die anderen Schriftsteller die Scheidung zwischen dem Reich der Welt und dem Reiche Gottes ausspricht:

„Und deshalb geschah die erste Ausschreibung unter Augustus, als der Herr in Bethlehem geboren wurde, damit die in der Welt lebenden Menschen, die dem irdischen König sich verschrieben, Römer genannt würden, aber die an den himmlischen König glaubenden Christen heißen sollten und den Sieg über den Tod an der Stirn tragen.“³⁴⁾

Ganz anders klingt die Stimme des dritten in der Reihe der älteren Kirchenväter aus der Zeit des beginnenden 3. Jahrhunderts, den wir nach seiner Meinung zu Römer 13, 1–7, fragen: des *Tertullian*, der sich als erster für seine literarischen Äußerungen der lateinischen Sprache bediente³⁵⁾. Zwar exegesierte er nicht im eigentlichen Sinne, sondern benutzte unsere Perikope häufig als Argument in seinen apologetischen und praktischen Abhandlungen³⁶⁾. Obgleich die genaue Chronologie seiner zahlreichen Schriften³⁷⁾ nicht eindeutig festgestellt werden kann, ist doch ihre Reihenfolge verhältnismäßig fixierbar, und die Spuren der Verwendung von Römer 13 geben uns einen Einblick in die Entwicklung von Tertullians Gedanken über die Stellung des Christen zum Staat und über das Wesen des Staates³⁸⁾. In einer seiner ersten Schriften, der scharfen Anklage gegen das degenerierte Heidentum „*Ad Nationes*“ widerlegt er den Vorwurf, die Christen seien unreligiös, weil sie den Kaiser nicht als Gott verehren; fast ironisch äußert Tertullian, die Ausrufung immer neuer Kaiser sei doch eine recht ungöttliche Sache, und spöttisch fügt er hinzu, gewiß hätten die ermordeten oder sonstwie beseitigten Herrscher es vorgezogen, als Menschen zu leben statt nun als Götter verehrt zu werden³⁹⁾.

29) Vgl. die ausführliche Studie: K. J. Neumann: *Hippolyt von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt* (1902).

30) Einen „Januskopf“: vgl. Bieder a. a. O., S. 144 f.

31) Vgl. Dan. Komm. IV., 21,3, wo er den rom. Staat als *κατασκευα* von 2. Thess. 2,6, also in seinem Ordnung bewahrenden Amt deutet. Vgl. o. S. 19, Anm. 11.

32) Vgl. Dan. Komm. IV., 12

33) Vgl. Bieder a. a. O., S. 144 und seine Kritik an den Urteilen Harnacks und Petersons.

34) Vgl. Dan. Komm. IV., 9,3; vgl. dazu: A. v. Harnack, *Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche*, 2. A. 1909, in *Kultur der Gegenwart I*, IV, 1, S. 148 f.

35) Vgl. G. N. Bonwetsch in R. E., 3. Auflage (1907), XIX., S. 537 ff. und: B. Altaner, *Patrologie*, S. 123.

36) Vielleicht war er Jurist. Vgl. Hashagen a. a. O., S. 155 u. a.

37) Ausgaben: F. Oehler 1—3, 1851/54. im *Corp. Script. Eccl. Lat.*: Bd. 20, 1890 (A. Reiferscheid u. G. Wissova), Bd. 47, 1906 (von Ae. Kroyman), Bd. 69, 1939 (von H. Hoppe) *Apolog.* und Bd. 70, 1942 (Kroyman)

38) Vgl. Altaner, *Patrologie*, S. 124.

39) *Ad Nat. I.*, 17 (Ausg. Oehler, S. 177). Die Schrift ist wahrscheinlich 197 entstanden.

Eingehender behandelt er die Frage „Christ und Staat“ im *Apologeticum*⁴⁰). Mit juristischem Scharfsinn geht er auf die politischen Anschuldigungen gegen die Christen ein, denen man Beleidigung der kaiserlichen Majestät und Verachtung der Staatsgötter vorwirft, weil sie an einen Gott, den Herrn und Schöpfer aller Dinge glauben⁴¹). Die Kaiser sind selbst nicht Christen, und die Christen können nicht Kaiser sein⁴²); ja, Tertullian geht so weit, zu sagen:

„Nec ulla (nobis) magis res aliena quam publica.“⁴³)

Von den Göttermythen und dem Schicksal der antiken Großstaaten her deckt Tertullian die Tatsache auf, daß die Macht und Gewalt gegeben und wieder genommen wird, und zieht daraus den Schluß, daß es einen geben muß, der über allen vergehenden Reichen als Herr der Zeit und der Geschichte steht⁴⁴). Die Christen, die ihn kennen, beten zu ihm auch für die Kaiser:

„Denn wir rufen für das Heil der Kaiser Gott an, den Ewigen, Wahren, Lebendigen, den auch die Kaiser selbst achten als den, der ihnen vor anderen Gnade erweist. Denn sie wissen, wer ihnen die Herrschaft anvertraut hat.⁴⁵)
... denn er, Gott allein, ist es, in dessen Macht sie stehen, von dem gerechnet, sie zweite, nach ihm aber erste sind, vor allen und über allen Menschen.“⁴⁶)

Laut und vernehmlich sind hier die Nachklänge der Worte des Paulus, nur mit dem Unterschied, daß sie hier eher an die Herrscher als an die Untertanen gerichtet sind⁴⁷). Auch der Hinweis auf die Fürbitte der Christen für den Kaiser steht hier nicht als Anweisung oder Aufforderung an die, die Untertanen sind, sondern gewissermaßen für den Kaiser als Beweis für die Loyalität und Verlässlichkeit der Christen⁴⁸). Darum sind die Christen auch treuere Staatsbürger als die Heiden⁴⁹), weil sie sich der bestehenden Ordnung fügen und ihre Pflichten als Untertanen treu erfüllen, zugleich für die wahre Freiheit eintreten, statt Aufruhr zu erregen⁵⁰). An dieser Stelle, wenn auch immer noch verhalten, sieht Tertullians Einstellung zum Staate positiv aus.

Anders werden die Klänge in seinen späteren Schriften.⁵¹) Wieweit für die Verschärfung seiner Stellungnahme die äußeren Erfahrungen der Verfolgungszeit und wie weit seine fortschreitende Neigung zum gesetzlich bestimmten Montanismus

40) Der Text dieser Schrift ist sehr unsicher überliefert, wahrscheinlich gehen die beiden Zweige der Tradition auf einen Archetypus zurück. Altaner a. a. O., S. 126. Tertullian hat sie wahrscheinlich Ende 197 verfaßt.

41) Vgl. Apo. 17; 24 (Ausg. Oehler, S. 92 und S. 112).

42) Dabei bleibt es seltsam, daß T. in Apol. 21 berichtet, Pontius Pilatus habe (als Christ?) dem Kaiser Tiberius über den Prozeß Jesu berichtet. T. meint, so könne der Kaiser wohl über Christus erfahren, sei aber an die politischen Geschäfte gebunden.

43) Apol. 38.

44) Apol. 25/26 steht in der vatik. Handschrift unter der Überschrift „Quod solus deus cuius est orbis terrarum regna contulit“. (Ausg. Oehler, S. 116 f.).

45) Apol. 30.

46) In einigen Hs.: „Über allen Göttern“. Ausführliche Darlegung vgl. W. Bieder a. a. O., S. 145 f.

47) Ausdrücklich an die Herrscher gerichtet ist der Satz: „Ideo magnus est quia caelo minor est“, „Die Größe des Kaisers beruht in seiner Subordination unter Gott“, Bieder a. a. O., S. 145.

48) Vgl. Apol. 30/31.

49) Apol. 35/36.

50) Vgl. I. Ign. Döllinger: *Geschichte der christlichen Kirche*, 1833, I. 1, S. 102.

51) Apol. 39, vgl. auch Ad. Nat. 1,4.

eine Rolle spielen, ist schwer zu entscheiden. Die Gültigkeit des paulinischen Gehorsamgebotes erkennt er durchaus weiterhin an:

„Was die Ehre der Könige oder der Kaiser angeht, so haben wir ausreichende Anweisung, daß wir in vollem Gehorsam stehen sollen nach der Vorschrift des Apostels, den Behörden und Fürsten und Gewalten untertan zu sein — aber in den Grenzen der Disziplin, solange wir uns dabei vom Götzen-dienst fernhalten.“⁵²⁾

Dieses Zitat macht deutlich, daß Tertullian nicht mehr auf dem Boden der Auslegung steht, die einst Irenaeus beschäftigte, ja sie vielleicht gar nicht kennt⁵³⁾; eine Deutung der *εξουσία* als dämonische Mächte oder Engelwesen hätte er zumindest erwähnt, geht er doch in den vorausgehenden Kapiteln sehr ausführlich auf Wesen und Wirken der Dämonen ein. Hier aber scheint er sich bei der Auslegung von Römer 13 ausschließlich auf die konkreten politischen Behörden zu beziehen, denen zu gehorchen Paulus befohlen habe — sed intra limites disciplinae⁵⁴⁾. Der Gehorsam findet nach Tertullians Meinung also seine Grenze an der „disciplina“, einem Begriff, der bisher nicht für das Verständnis von Römer 13 herangezogen worden war⁵⁵⁾. Immer wieder stellt das Leben als Staatsbürger die Christen vor die Frage nach der Grenze des Gehorsams; Tertullian sieht diese Grenze vor allem da, wo man Dinge tut und leistet, die „ad daemones pertinent“⁵⁶⁾. Bei allen religiösen Handlungen im öffentlichen Leben sieht Tertullian die Gefahr, daß man den dämonischen Mächten Dienst und Ehre erweist⁵⁷⁾. So kommt er zu einem faktischen Nein, wenn nach der Möglichkeit der politischen Betätigung des Christen und besonders nach der Möglichkeit des Militärdienstes gefragt wird⁵⁸⁾. Allerdings klingt dieses Nein weit schärfer in den Schriften, die an die Christen, an die Gemeinden gerichtet sind⁵⁹⁾, als in denen, mit denen er sich an staatliche Stellen oder Beamte wendet; in letzteren zitiert er wieder die Worte des Paulus, der wie die ganze Heilige Schrift gelehrt habe, daß Gott die Obrigkeit eingesetzt hat⁶⁰⁾. Auch in der antignostischen Schrift *Scorpiace* hat er das betont, daß Paulus weder die Flucht vor den obrigkeitlichen Gewalten, noch ein bedenkenloses Nachgeben befohlen habe; allerdings sei die Ehrerbietung vor der Obrigkeit auch da zu fordern, wo sie auf ihrem Willen beharrt⁶¹⁾.

52) De Idolatria 11; diese Schrift ist wohl erst nach 207 entstanden.

53) S. o. S. 32

54) Vgl. dazu Cadoux a. a. O., S. 352. Die Dissertation von A. Rölli: *T.'s Stellung zum römischen Staat*, (Tübingen 1944) war dem Verfasser leider nicht zugänglich.

55) „Disciplina“ ist ein Lieblingsausdruck T.'s (neben „oboedientia“), vgl. Bonwetsch in R. E. XIX., S. 550, vgl. Anm. 35, S. 34.

56) Schon Apol. 32 hat er den Gedanken geäußert, daß man bei der Verehrung und beim Schwören beim Namen oder Genius des Kaisers mit Dämonen zu tun hat. Der Christ aber weiß, daß die Mächte dieser Welt (nam daimonia magistratus sunt saeculi huius) auch Gottes Macht unterworfen sind. Vgl. De Idol. 18.

57) Auch Christus hat deutlich ausgesprochen, daß seine Jünger dem Kaiser, was des Kaisers ist, Gott aber, was Gottes ist, zu geben haben. De Idol. II; De Corona 12.

58) De Idol. 19.

59) Auch hier scheint die juristische Kunst T.'s sichtbar durch.

60) Vgl. Ad. Scapulam 2; diese Schrift, etwa 212 entstanden, war an den Statthalter in Nord-Afrika gerichtet, der als wütender Christenfeind von T. mit dem Strafgericht Gottes bedroht wurde.

61) Scorp. 14 (wörtlich Zitat von Römer 13, aus dem T. die Pflicht zum Respekt und zum Aushalten im Martyrium ableitet).

Einen ähnlichen Grundton wie die Schriften Tertullians schlagen die praktischen Abhandlungen seines Schülers *Cyprian* an. Auch er verteidigt die Christen gegen die Vorwürfe der Heiden, sie trügen die Schuld an den Drangsalen, die über die Welt hereingebrochen sind⁶²). Zur Stärkung der Christen, insbesondere in Verfolgungszeiten, stellte er zwei große Sammlungen von Schriftstellern zusammen⁶³). Für Römer 13 und sein Verständnis fehlt allerdings jeder Anhaltspunkt, es sei denn, daß wir aus der Mahnung zum geduldigen Aushalten im Martyrium erschließen dürfen, daß er sich von der allgemeinen Linie der Auslegung unserer Perikope nicht grundsätzlich entfernt hat⁶⁴). In der valerianischen Verfolgung hat er schließlich im Jahre 258 den Märtyrertod gefunden.

Drei Kirchenväter⁶⁵) aus der Zeit der 2. Jahrhundertwende n. Chr. und aus dem Gebiet des Westens des Reiches, die sich zu Römer 13 ausführlicher geäußert haben, haben uns vor Augen gestanden; die Spannung, die die Botschaft des NT über das Verhältnis des Christen zum Staate verkündet, ist auch bei diesen drei Exegeten nicht aufgehoben: sie legten die Mahnung des Paulus im Sinne der Loyalität gegenüber der von Gott eingesetzten Obrigkeit aus, vertraten aber zugleich die Auffassung, daß diesem Staate und seiner Macht von Gottes Handeln und Plan her der Charakter der Vorläufigkeit anhaftet. Die Akzente sind allerdings bei der Auslegung verschieden: Irenaeus ist in seiner Haltung gegen die Gnosis, auch wenn er die Schrift auslegt, mit ganzem Eifer Apologet; in seiner Entlarzung und Widerlegung der gnostischen Spekulation will er in den Worten des Paulus zwar auch die Anweisung an die Christen zum rechten Verhalten als Untertanen gehört wissen, vor allem aber in unserer Perikope ein aufgerichtetes Zeichen sehen gegen die Irrlehre und lügnerische Behauptung des Teufels, der die Mächte dieser Welt als seine Geschöpfe ausgeben möchte⁶⁶). Irenaeus hört in den Worten des Paulus vor allem den Grundton, daß die politische Obrigkeit Setzung und bewahrende Ordnung Gottes und nicht des Teufels oder seiner finsternen Mächte ist. Hippolyt kann in seinem Kommentarwerk über Daniel nicht umhin, die Gleichgültigkeit gegenüber dem Staat stärker zu betonen⁶⁷); wenn er Paulus' Worte über die Obrigkeit verwendet, so in erster Linie, um der Selbstanmaßung der staatlichen Mächte und Herrscher durch die Betonung ihrer Geschöpflichkeit einen Riegel vorzuschieben⁶⁸). Tertullian warnt mit den Worten des Paulus, insbesondere, wenn er an die Christen schreibt, vor der Aufsässigkeit gegen die staatliche Ordnung wie vor dem unbeschränkten Gehorsam, soweit er der Disziplina widerspricht; schreibt er an staatliche Würdenträger, so ist ihm wichtig,

62) Vgl. K. Leimbach in R. E., 3. Auflage (1898), IV., S. 369 ff., Altaner a. a. O., S. 145, vgl. Cyp., Ad. Demetr.

63) Testimoniorum libri III. ad Quirinum, entst. 249/50 und Ad Fortunatum de exhortatione martyrii, entst. 253.

64) Vgl. seine Briefe während der decischen Verfolgung an Klerus und Volk.

65) Dabei haben wir in unserer Untersuchung uns nicht genau an die chronologische Reihenfolge gehalten, sondern den etwas jüngeren Hippolyt (wegen seiner vermutlichen Abhängigkeit von Irenaeus) vor Tertullian, der als erster lateinisch schrieb, zu Worte kommen lassen.

66) S. o. S. 36

67) E. Förster in R. G. G. (2. Auflage), V, S. 730.

68) Es geht wohl zu weit, dabei von „unbedingter Staatsfeindschaft“ zu sprechen, wie das H. Zwicker, a. a. O., S. 40, tut.

aus Paulus' Worten die Würde und Verantwortung ihres Amtes ihnen vor Augen zu führen.

Gemeinsam ist allen dreien, daß sie über Paulus hinausgehen, wenn sie mit seinen Argumenten nicht nur die Christen als Untertanen, sondern auch die Obrigkeit auf ihre Verantwortung vor Gott ansprechen⁶⁹⁾.

§ 3 Die älteren Orientalen :

Clemens Alexandrinus, Origenes, Eusebius, Acacius von Caesarea

Während die älteren abendländischen Theologen auch in ihren Äußerungen zu Römer 13 in erster Linie Apologeten waren, zeigen sich bei den zeitgenössischen Kirchenvätern des Ostens des Römerreiches die Anfänge einer mehr wissenschaftlichen theologischen Arbeit. In Alexandria entstand eine Theologenschule und erlangte erstmals größere Bedeutung unter der Leitung des Pantänus¹⁾. Der Ruf der Schule wuchs unter seinem Nachfolger *Clemens Alexandrinus*²⁾, dessen Werk auch für die Auslegung von Römer 13 berücksichtigt werden muß³⁾. In seinem Denken vereinigen sich Elemente griechischer, vor allem stoischer Philosophie und christlicher Überlieferung⁴⁾. Eine Auslegung von Römer 13, 1–7, ist von ihm nicht überliefert⁵⁾, wohl aber finden sich in seinen Schriften zahlreiche Bemerkungen über die Obrigkeit im allgemeinen und über den Staat seiner Zeit⁶⁾, wobei Inhalt und Wortlaut dieser Stellen häufig an die Verse des Paulus erinnern: Der Staat ist Belohner der Guten und Rächer gegen die Bösen, er hat darum auch das Recht, die Todesstrafe zu verhängen, und den rechtmäßigen Anspruch auf die steuerlichen Abgaben seiner Untertanen. Clemens scheint beinahe freundschaftlich zum Staate eingestellt zu sein⁷⁾; ihm ist die Sphäre des Politischen jedenfalls

69) Zu bemerken ist auch, daß in die Zeit dieser Väter die ersten Äußerungen fallen, die dem Staat eine weit positivere Wertung, nämlich eine unabdingliche Funktion im Heilsplan Gottes, zuerkennen, und das auf Grund der Worte des Paulus. S. o. S. 31: (Irenaeus sieht in der Einrichtung der „Menschenfurcht“ Gottes bewahrende Hand); s. o. S. 34: (Hippolyts Deutung des *Κατεχων* von 2. Thess. 2,6, auf den römischen Staat) s. o. S. 35 (Tertullian sieht in den Kaisern Menschen, die von Gott in besonderer Weise in Dienst genommen sind).

1) Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. 5,10.

2) Vgl. G. N. Bonwetsch in R. E., 3. Aufl. (1898) IV, S. 155 ff.: Cl., um 150 in Athen geboren, Sohn heidnischer Eltern; zahlreiche Reisen, philos. u. theol. Bildung; kommt um 200 nach Alexandria.

3) Seine Schriften: Ausg. O. Stählin, 3 Bde., 1905–09, I, 2. Aufl. 1936, II, 2. Aufl. 1939, IV. Band (Reg.) 1934/36. A. „Die Mahnrede an die Heiden“ (*πρωτοεπικος*) steht noch ganz im Stil der früheren Apologeten. B. „Der Pädagoge“ (*παιδαγωγος*) (Fortsetzung von A.) ist ein Werk zur praktischen Lebensgestaltung für bekehrte Heiden. C. „Die Teppiche“ (*stromata*) (*Στρωματισ*) behandeln zahlreiche Fragen der Polemik gegen die barbarische Philosophie und die falsche Gnosis.

4) Vgl. O. Stählin: *Clemens von Alexandria*, Bibl. d. Kirchenväter, Band 2 (1934), S. VII.

5) Nur einmal zitiert Cl. Römer 13,3, um Gottes Barmherzigkeit zu kennzeichnen: „Denn wenn die Herrscher für das gute Werk keine Furcht bedeuten, wie kann da der von Natur gute Gott demjenigen, der nicht sündigt, Anlaß zur Furcht sein? „Wenn du Böses tust, fürchte ihn!“ so sagt der Apostel.“ Paed. I, 9,82.4.

6) Paed. II, 14,1; III, 91,3; dort allerdings folgert Cl. das Steuerrecht des Staates von Matth. 17,27 u. 22,21 her.

7) Vgl. besonders Paed. III, 11; dazu: Bieder, a. a. O., S. 112–13, Cadoux, a. a. O., S. 367. Nicht mehr heißt es, daß die politische Betätigung dem Christen eine völlig abwegige Sache sei (s. o. S. 35: „Nec ulla magis res aliena“), sondern Cl. spricht von der Notwendigkeit, „im Staate recht zu leben“. Strom. I, 166,2.

vertrauter als seinen abendländischen Zeitgenossen⁸). Nach seiner Meinung darf der Gehorsam verlangen, der nach dem Gesetz seine Herrschaft führt⁹) — das gilt für Herrscher und Untertanen als verpflichtender Grundsatz¹⁰). In der Ordnung des Herrscher-Untertanen-Verhältnisses, die er auch sonst aus der Natur abliest, sieht er die Hand der Fürsorge Gottes¹¹):

„Es könnte aber auch keine bessere und keine zu Gottes Wesen mehr passende Fürsorge für die Menschen geben, als die bestehenden. Denn es ist ja billig, daß immer das von Natur Überlegene über das Niedrige herrsche, und daß dem, der igendetwas gut verwalten kann, die Sorge dafür übertragen wird.“ Während er das aus der Natur ablesen zu können meint, klingt es beinahe wie künstlich hinzugefügt, wenn er dann plötzlich fortfährt:

„Aber das, was in Wahrheit herrscht und regiert, ist das Wort Gottes und die göttliche Vorsehung, die alle überwacht und bei keinem von denen, die ihr angehören, die Fürsorge vernachlässigt.“

Obleich Clemens unter dem Druck der Christenverfolgungen (um 202) gewiß von staatlicher Seite Böses zu erdulden hatte¹²), hören wir nirgendwo, daß er den Staat oder die Obrigkeit schlechthin als verwerflich bezeichnete¹³). Schaut man auf die Gesamtheit seiner Bemerkungen über den Staat, so entdeckt man, wie er einerseits die Notwendigkeit des staatlichen Handelns anerkennt, andererseits empfiehlt, in einer gewissen Haltung der Distanz gegenüber den politischen Dingen nach der Vollkommenheit zu streben¹⁴).

Eine der maßgeblichsten Stimmen im Chor der frühen Ausleger unseres Textes ist die des gelehrtesten Kirchenvaters im alten Orient, des *Origenes*. Nicht umsonst heißt er der „Vater der kirchlich-theologischen Wissenschaft“¹⁵). Gerade seine Kommentare zur Heiligen Schrift, die durchweg im zweiten Viertel des 3. Jahrhunderts entstanden sind, blieben lange Zeit die Standardwerke der kirchlichen Wissenschaft des Altertums. Leider sind uns nur Bruchstücke davon überliefert¹⁶). In seiner Schrift „Contra Celsus“ kommt Origenes auf die Frage, ob die Könige, wie Celsus behauptet, von Dämonen eingesetzt sind, und verweist, im Zusammenhang damit das Problem der schlechten Herrscher aufgreifend, seine Leser auf

8) Vgl. K. L. Schmidt: Die Polis ..., S. 59 und 65.

9) Nach dem *heidnischen* Gesetz! Vgl. Strom. I, 24, VII, 1,2. Vgl. Hashagen a. a. O., S. 148.

10) Allerdings haben wir aus Cl's Feder zumindest eine Stelle, die wesentlich abwertender vom Staate und seinen Gesetzen redet. In Strom. IV, 15, 4—6, gibt er eine allegorische Deutung des Jesuswortes Matth. 19,29: „Wer Vater, Mutter und Brüder verläßt ... um des Evangeliums und um meines Namens willen.“ Cl. schreibt dazu: „Als Mutter wird hier allegorisch bezeichnet das Vaterland und der Boden, der die Nahrung gibt, als Väter aber die Gesetze des Staates. Solches alles muß der hochgesinnte Gerechte mit dankbarem Herzen für gering achten, um Gottes Freund zu werden und die Stelle zur Rechten im Heiligtum zu erlangen, wie auch die Apostel getan haben.“ Vgl. dazu K. L. Schmidt a. a. O., S. 65 und Cadoux a. a. O., S. 352.

11) Vgl. Strom. VII, 8,3 f. Diese Gedanken kehren auch bei den späteren Auslegern wieder; s. u. S.

12) Vgl. Altaner a. a. O., S. 160.

13) Vgl. Hashagen a. a. O., S. 148.

14) Diese Haltung beruht nicht zuletzt auf der von Stoizismus, Idealismus griechischer Prägung und christlicher Tradition bestimmten Grundeinstellung des Clemens.

15) Vgl. A. v. Harnack in R. G. G., 2. Aufl. (1930), IV, Sp. 782.

16) Ebenda, Sp. 786.

seinen eigenen Kommentar zum Römerbrief¹⁷⁾. Dieser Kommentar ist uns im Original nicht überliefert; die von Rufinus geschaffene Übersetzung ins Lateinische weist sehr starke Spuren der Überarbeitung auf¹⁸⁾, gibt uns aber einen ungefähren Begriff davon, wie Origenes selbst am Text der Heiligen Schrift gearbeitet hat, und sei deshalb in diesem Zusammenhange ausführlicher betrachtet.

Ganz anders als alle bisherigen Ausleger unserer Stelle beginnt dieser Kommentar mit einer Betrachtung über den Gebrauch des Terminus *πασα ψυχη* und versucht, Paulus dahin zu verstehen, er habe also den Menschen nach seiner „seelischen Seite“ — im Gegensatz zu seiner höher zu wertenden geistlichen oder weniger wertvollen leiblichen — beschreiben wollen.

„Niemals nämlich hätte Paulus gesagt: jeder ‚spiritus‘ unterwerfe sich der Obrigkeit, sondern ersagt: jede ‚anima...‘. Weil nun der Apostel den Gläubigen diese Vorschriften schreibt, will er doch, daß wir hier, soviel es an uns liegt, die Ruhe des gegenwärtigen Lebens und den Frieden wahren.“¹⁹⁾

Daraus zieht Origenes (bzw. Rufinus) den Schluß, der Apostel meine im Grunde nur die, die noch in der Hauptsache „anima“ und noch nicht „spiritus“ seien, die noch an die Welt Gebundenen, die also von Geld, Besitz und Geschäften nicht frei und darum mehr „anima“ als „spiritus“ seien, die sollten es hören, was der Apostel sagt, wenn er mahnt²⁰⁾: Jede Seele sei den Mächten untertan. Anschließend wirft er dann die Frage auf, ob mit den Sätzen des Paulus wirklich jede Obrigkeit gemeint sei, wenn er behauptet, es gäbe keine Obrigkeit, sie sei denn von Gott:

„Vielleicht sagt nun jemand: Was folgt daraus? Ist auch die Obrigkeit, die die Knechte Gottes verfolgt, die den Glauben bekämpft, die die Religion unterdrückt, ursprünglich von Gott? Hierauf antworten wir kurz: Niemand ist sich darüber im Unklaren, daß auch das Gesicht uns von Gott gegeben ist wie das Gehör und das Gefühl. Obgleich wir das von Gott haben, steht es doch in unserer Macht, ob wir das Gesicht zum Guten oder zum Bösen gebrauchen; ähnlich ist es mit dem Gehör und mit der Bewegung der Hände und mit dem Erkenntnisvermögen unseres Fühlens. Auch darin ist Gottes Urteil gerecht, weil wir, was er zum guten Zweck gegeben, nun gottlosen und ungehorsamen Dienst mißbrauchen. Solcher Art ist auch jede Gewalt von Gott gegeben zur Rache über die Bösen und zum Lob für die Guten, wie der gleiche Apostel

17) Contra Celsum VIII, 65: „Wohl aber haben wir in der Exegese zum Römerbrief, soweit wir dazu in der Lage waren, ausführlich jene Aussagen (über gute und böse Herrscher) nach vielen Seiten hin ausgelegt; hier haben wir sie für den vorliegenden Zweck einfacher und nach gebräuchlicher Auffassung verstanden, weil nun Celsus einmal sagt, auch diese (irdischen Herrscher) hätten nicht ohne dämonische Kraft ihre irdische Würde erhalten.“

18) Vgl. Altaner a. a. O., S. 168 und A. v. Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* I (1893), S. 390 (Bearbeitung E. Preuschen). Ausgaben: Migne P. G., Bände 11—17 (1733—1759), E. Lommatzsch, 25 Bde. (1831—1848), G. C. S., bisher 12 Bde. (1899—1941), die Rö.-Komm.-Zitate nach Migne, Bd. 14, Sp. 1226 ff.

19) Römer-Kommentar IX, § 25 f.

20) In diesem Zusammenhang gibt Origenes seine Gedanken zu Matth. 22, 15—22: Nur die sollen dem Caesar geben was des Caesars ist, die bei sich seinen Titel (als Aufschrift auf der Münze) tragen; im Gegensatz dazu könnten die Christen so sprechen wie Petrus und Johannes, Apostelgeschichte 3,6: Silber und Gold habe ich nicht, und brauchten darum nichts dem Caesar zu geben.

im Folgenden sagt. Das Gericht Gottes aber wird recht richten über die, welche die empfangene Gewalt nach ihrem eigenen Ungehorsam und nicht nach den göttlichen Gesetzen recht gebrauchen.“²¹⁾

Nicht ganz deutlich wird, wieweit Origenes mit seiner Auslegung sich mehr an die Untertanen oder mehr an die Obrigkeit wendet, denn die letzten Worte zu Römer 13 sprechen ja wohl davon, daß mit der Gabe der Herrschaft der Obrigkeit auch die Verantwortung für den rechten Gebrauch ihrer Macht übertragen ist. Der Vergleich mit den natürlichen Gaben der menschlichen Sinne und der damit von Gott gegebenen menschlichen Verantwortung, die sich für Gut oder Böse entscheiden kann, ist ja nur sinnvoll, wenn man an die logische Parallele der Gabe der Macht für den, der sie empfängt, denkt. Sicher sieht Origenes Gottes Handeln wirksam in der Einsetzung der Obrigkeit und der Verleihung der Macht und will damit den Satz des Paulus verteidigen, daß es keine Obrigkeit gibt, sie sei denn von Gott:

„So sagt er: Deshalb leistet der, der der Obrigkeit widersteht, der Ordnung Gottes Widerstand; die aber Widerstand leisten, beschwören sich selbst die Verdammung herauf. Das sagt er nicht im Hinblick auf jene Obrigkeiten, die mit Verfolgung den Glauben bekämpfen; dort ist nämlich zu sagen: Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“²²⁾

Nach einigen weiteren Ausführungen über die Verse 2 und 3, in denen er immer wieder die Grenze aufzeigt, an der die Obrigkeit ihrem Auftrag untreu und darum der Christ nicht mehr im letzten Gehorsam gebunden ist, kommt Origenes dann auf die Frage, was Paulus denn meint, wenn er die staatliche Obrigkeit als „Dienerin Gottes“ bezeichnet:

„Paulus überrascht mich in diesem Abschnitt, denn er nennt die weltliche Macht und den irdischen Richter Gottes Diener, und das nicht nur einmal, sondern ein zweites und drittes Mal. Darum möchte ich ihn näher fragen, in welchem Sinne der irdische Richter Gottes Diener ist.“²³⁾

Und nun holt Origenes weit aus, um diese scheinbar sehr befremdende Aussage des Paulus in rechter Weise zu erläutern. Er erinnert zunächst an das Aposteldekret²⁴⁾, in dem nur bestimmte Handlungen den Heidenchristen verboten worden seien; darunter seien Mord, Ehebruch, Diebstahl und andere Dinge, „die durch Gottes und der Menschen Gesetz sowieso gestraft werden“, nicht einbegriffen gewesen²⁵⁾. Soll man daraus schließen, daß sie erlaubt seien? Fast könnte es so scheinen. Aber nun zieht Origenes seine Schlußfolgerungen:

21) Römer-Kommentar IX, § 26.

22) Römer-Kommentar IX, § 27.

23) Römer-Kommentar IX, § 28 f. Selbstverständlich stellte sich die Frage nach der rechten Anschauung von der Obrigkeit für Origenes mit besonderer Schärfe, hatte er doch im Laufe der Verfolgung seinen Vater durch den Märtyrertod verloren. Vgl. die antiken Quellen bei Altaner a. a. O., S 165, vor allem: Eusebius, Hist. Eccl. VI, 2, 12. Andererseits kam er selbst später in Kontakt mit der kaiserlichen Mutter Julia Mamaea; Eus. Hist. Eccl. VI, 21, 3 f. Schließlich fand er selbst in der Verfolgung (250 n. Chr.) den Tod; Eus. Hist. Eccl. VI, 39; VII, 1.

24) Apostelgeschichte 15, 23 ff.

25) Römer-Kommentar IX, § 28.

„Hier wird gerade die ordnende Hand des Heiligen Geistes sichtbar: denn da andere Verbrechen schon von weltlichen Gesetzen unter Strafe gestellt sind und es überflüssig erschien, diese, die schon vom menschlichen Gesetz erfaßt sind, nun auch noch durch göttliches Gesetz ausdrücklich verbieten zu lassen, läßt er nun über die Dinge den Beschluß fassen, die vom menschlichen Gesetz nicht erwähnt werden und offensichtlich die Religion angehen. Von daher wird einsichtig, daß der irdische Richter einen großen Teil der Rechtsprechung Gottes ausübt. Denn alle Verbrechen, die Gott bestraft sehen will, sollen wohl bestraft werden, jedoch nicht von Führern und Leitern der Kirche, sondern vom irdischen Richter. Weil Paulus das weiß, nennt er ihn zu Recht einen Diener Gottes und einen Rächer gegen den, der Böses tut... Wir haben gezeigt, daß der Heilige Geist der menschlichen Rechtsprechung in vielen Dingen ihre Rolle zugewiesen hat.“

Deutlich wird hier die Funktion der staatlichen Ordnung und Rechtsprechung neben die Aufgabe der Kirche gestellt, durchaus von ihr verschieden und doch auch in gewissem Grade positiv gewertet. Zugleich spürt man durch diese Auslegung von Römer 13 hindurch, wie Origenes die Botschaft des Apostels gewissermaßen individualisiert: Das, was da steht, gilt in erster Linie für die große Masse der Menschen, die noch nicht oder nur am Anfang im Glauben stehen; Origenes meint, der wahre Gläubige (der vor allem „spiritus“ ist) müsse so weit kommen, daß diese staatliche Gesetzesordnung für ihn überflüssig wird²⁷). Denn die Gesetze und die weltliche Obrigkeit überhaupt seien nicht ein Gesetz wegen der Gerechten, sondern wegen der Ungerechten, „der Auführer, Verbrecher, Mörder, Übeltäter und Meineidigen“²⁸). Dagegen lebt der, der das Gute tut, nicht mehr unter dem Gesetz des Buchstabens, sondern unter dem Gesetz des Geistes. Wer aber noch „von dieser Welt ist“, ist unausweichlich auch den weltlichen Dienern untertan²⁹). Soweit kann Origenes in seinem Versuch gehen, die Gläubigen in gewissem Grade von den Anweisungen des Paulus zu dispensieren; aber nun stellt sich ihm am Ende der Perikope die praktische Frage nach dem Steuerzahlen, und da muß er auch für die Christen zugeben:

„Diesen (Behörden) bezahlen wir auch gewisse Abgaben, solange wir noch nach dem Fleisch leben und nach dem, was fleischlich ist, sinnen. Denn, wenn wir den Weinberg Gottes pflegen und den wahren Weinstock, der Christus ist, in uns wachsen ließen, würden wir von dem Weinberg nicht an die Diener der Welt Abgaben zahlen, sondern dem Herrn selbst zu seiner Zeit die Früchte erstatten.“³⁰)

Hier zieht Origenes die Worte des Paulus fast vollständig aus dem Bereich politischer Aussagen hinüber auf das Gebiet seelsorgerlicher Ermahnungen. Konsequenz setzt er den Gedanken der Zweiteilung der Bereiche fort: In dem der „Welt“,

26) Ebenda.

27) S. o. Anm. 10, wo ähnliche Gedanken des Clemens angedeutet sind.

28) Hier zitiert Or. a. Tim. 1,9.

29) Römer-Kommentar IX, § 28; s. o. S. 38, Anm. 5.

30) Römer-Kommentar IX, § 30. Eine „echt origenistische, völlig unpolitische Spiritualisierung“, vgl. H. v. Campenhausen „Zur Auslegung von Römer 13: Die dämonistische Deutung des *εξουσία*-Begriffs“ in Bertholet — Festschrift (1950) S. 103

in der auch die Christen noch leben, gilt die Forderung auf steuerliche Abgaben mit Recht, im Bereich des Glaubens, der Kirche (des Weinbergs Gottes) aber gebühren die Abgaben Gott:

„Was Paulus da sagt: ‚Erstattet allen, was ihr schuldig seid, Abgaben, wem Abgaben gebühren, Steuer, wem Steuer gebührt‘, scheint mir zu trennen zu sein von dem, was nun folgt: ‚Furcht, wem Furcht gebührt, und Ehre, wem Ehre gebührt‘; und zwar scheinen mir die Steuern und Abgaben zu beziehen sein auf die Diener, von denen oben die Rede war. Denn sie fordern von uns Abgaben von unserem Land und Steuern von unseren Geschäften.“³¹⁾

Diese Steuern soll der Christ zahlen, denn Jesus habe dafür ein Beispiel gegeben: Obgleich er nichts bei sich trug, „was des Caesars war“, und völlige Freiheit hatte, leistete er doch die geforderte Abgabe an die irdische Obrigkeit³²⁾.

Ganz deutlich wird hier die Linie wieder sichtbar, die bereits vor Origenes ihren Anfang genommen hatte: Der Gedanke, daß die Unterordnung unter die Obrigkeit, die Anerkennung der staatlichen Gesetze und der menschlichen Rechtsprechung sowie der behördlichen Steuerforderung zwar als durchaus notwendig anerkannt werden, aber für den, der in seinem Christenstand nach Vervollkommenung trachtet³³⁾, langsam zu etwas werden müssen, das für ihn im tiefsten Grunde belanglos ist³⁴⁾. Leider ist dieser Kommentar des Origenes, wie die zahlreichen Gedankensprünge zeigen, offenbar nur bruchstückhaft von Rufinus übersetzt worden³⁵⁾; es wäre gewiß aufschlußreich, den gedanklichen Zusammenhängen nachzuspüren, die Origenes an manchen Stellen eine solche Wertung des Staates als Teil der göttlichen Rechtsprechung, an anderen Stellen eher eine asketische Geringschätzung aller weltlichen Ordnung vertragen lassen. Bezeichnend für ihn ist die Art und Weise, in der er häufig das Wort der Schrift spiritualisiert oder allegorisiert, stets allerdings mit dem Bestreben, dabei in der Bindung an die biblische Botschaft zu bleiben³⁶⁾. Immerhin erscheinen uns in den zitierten Abschnitten seines Kommentars zum Römerbrief manche Kombinationen allzu kühn³⁷⁾; oft genug drängt sich uns die Vermutung auf, daß seine Worte über den Staat und seine Ermahnungen, letzten Endes über ihn hinauszukommen, eher vom griechischen Vollkommenheitsideal als von der Botschaft des Paulus geprägt sind³⁸⁾.

31) Römer-Kommentar IX, § 30.

32) Ebenda; vgl. auch Or., Matth.-Kommentar XIII, § 11, s. o. S. 31 (die ähnlichen Argumente bei Irenaeus).

33) Clemens sprach, wenn auch noch sehr undeutlich, davon, wie der Mensch, der Freund Gottes sein wolle, den Zwang der Gesetze hinter sich lassen müsse. Origenes sieht die Vervollkommenung in dem ständigen Fortschreiten des Menschen von der „anima“ zum „spiritus“.

34) Vgl. dazu auch: Contra Celsum VIII, 26. „Auch Origenes ist nicht darauf hinausgegangen, Konflikte mit dem Staatsgesetze zu suchen, aber das Gesetz des Staates hat als solches in seinen Augen keinen Werth.“ K. J. Neumann: *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, I (1890), S. 115.

35) Vgl. E. Preuschen in *R. E.*, 3. Auflage (1904), XIV, S. 479.

36) Vgl. De Oratione 28,1, wo er in Verbindung mit der Bitte des Vaterunsers „vergib uns unsere Schuld“ den 7. Vers unserer Perikope „so gebet jedermann, was ihr schuldig seid“ zitiert.

37) Z. B. die Verbindung der Verse Apostelgeschichte 3,6 mit dem Zinsgroschenwort Jesu. S. o. Anm. 20

38) So ist sicher auch seine Anschauung von den „Menschengesetzen“ (Naturgesetz) usw. griechisch beeinflusst.

Natürlich muß er in seiner Schrift „Contra Celsum“ mehrfach auf die Vorwürfe des Celsus eingehen, die Christen seien Staatsfeinde und hätten eine verkehrte Auffassung von der staatlichen Ordnung. Origenes tut das, nachdem er sich mit den Anschauungen des Celsus über die Mächte und Dämonen auseinandergesetzt hat³⁹). Celsus warf den Christen vor, sie wollten den Herrschern nicht dienen⁴⁰), kann aber kein Beispiel aufrührerischer Handlungen oder ungesetzlicher Taten von Seiten der Christen aufweisen⁴¹). Die Zurückhaltung der Christen gegenüber dem Staate und ihren Mangel an Freudigkeit, den Herrschern zu dienen⁴²), begründet Origenes damit, daß er als Christ hinter den Herrschern dieses Aeons den Teufel und seine dämonischen Helfershelfer sehe⁴³).

Trotzdem findet er gerade in dieser Schrift genügend Gelegenheit, Beweise herbeizubringen, daß die Christen für den Staat förderlich und günstig sind: Durch ihre sittliche Haltung, ihre Fürbitte für Kaiser und Obrigkeit, durch ihre Anleitung der Mitmenschen zum Guten und durch ihren Sieg über die Dämonen⁴⁴). Gelegentlich kommt Origenes sogar dazu, ein Loblied auf die Größe und Macht des römischen Weltreiches anzustimmen⁴⁵): es sei angelegt von Gott als Vorbereitung für die Ausbreitung seines Evangeliums. Die Geburt Jesu unter Augustus und die Pax Romana, die unter diesem Herrscher ihrer Blüte erlebte, seien beide in Gottes Heilsplan einander zugeordnet⁴⁶).

So steht auch Origenes, wie die von uns angeführten einschlägigen Stellen zu Römer 13 erkennen lassen, in der Spannung zwischen lobender Anerkennung und beinahe abschätzender Verachtung der weltlichen Obrigkeit; auch hier beobachten wir wieder, daß die positiven Stellen in seinen apologetischen Schriften den Zweck haben, die Außenstehenden über die wertvollen Elemente der christlichen Kirche ins Bild zu setzen, während in dem an die Gemeinde gerichteten Kommentarwerk die Beziehungen zum Staate wesentlich negativer beurteilt werden⁴⁷). Es ist unmöglich, im Rahmen dieser Untersuchung das Gesamtwerk des Origenes auch nur annähernd ausführlich oder gar vollständig darzustellen und genügend zu würdigen⁴⁸). Die angeführten exegetischen Äußerungen — selbst in der offen-

39) Vor allem im 8. Buch dieses Werkes.

40) Contra Celsum VIII, 2 ff.; dazu W. Bieder a. a. O., S. 114.

41) Vgl. Contra Celsum III, 14 und 15.

42) Contra Celsum III, 29; Vgl. dazu K. L. Schmidt: Die Polis . . ., S. 75.

43) Contra Celsum VIII, 35; VIII, 44: Teilweise merke man es an den Richtern, wie sich die Dämonen mühen- und freuen, wenn ein Christ unterliege. Vgl. dazu: Justin s. o. S. 27, Anm. 48. Im Römer-Kommentar (s. o. S. 40, Anm. 17) auf den er hier verweist (Contra Celsum VIII, 65) fehlt dann allerdings jeder Hinweis auf irgendwelche Verbindungslinien zwischen irdischen Herrschern und Dämonen.

44) Contra Celsum VIII, 73—75.

45) Vgl. K. L. Schmidt a. a. O., S. 79.

46) Contra Celsum II, 30.

47) S. o. S. 35 (Tertullian).

48) Für die fast unübersehbare Fülle der allgemeinen Origenes-Literatur vgl. B. Altaner, Patrologie, 2. Aufl. 1950, S. 170 f., woraus wir als für unser Thema belangreich nur wenig neuere Studien nennen: E. de Faye, *Origène, sa vie son oeuvre* . . . 3 Bände, 1923—38. J. Daniélou, *Origène* (1948) (vgl. Rez. in *Theologische Zeitschrift* 1950, S. 310 f. von S. Läuchli). A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes*, das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den 8 Büchern des Origenes gegen Celsus, 1926. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik, 1931.

sichtlichen Verzerrung der Rufin'schen Bearbeitung — werden wir immer wieder in der Folgezeit zu hören bekommen und dabei feststellen, wie weit die Stimme des Origenes für die späteren Ausleger sich als richtunggebend erweist⁴⁹⁾.

Zunächst bleiben wir weiter im Osten des Reiches und hören, was die dortigen Theologen in der Zeit nach Origenes zu Römer 13 direkt oder indirekt sagen.

Grundsätzlich finden wir keine Äußerungen, die im Gegensatz zu denen des Meisters ständen. Von *Dionysius von Alexandrien*, dem Schüler des Origenes⁵⁰⁾, der später auch Leiter der Katechetenschule wurde, erfahren wir, daß auch er auf die Lehre besonderen Wert legte, es sei Gott, der den Herrschern dieser Welt ihre Macht verleihe⁵¹⁾.

Wesentlich jünger ist *Eusebius*⁵²⁾. Er steht an der großen Wende der Zeitalter: jener äußeren Wende, die das Christentum zur Staatsreligion erheben ließ, und in jener bewegten Zeit der großen Konzilien⁵³⁾.

Er gehört nicht zu den bedeutenden Theologen, hat uns aber eine große Zahl von Schriften hinterlassen, die wie die leider verlorengegangenen von seinem Sammeleifer Zeugnis ablegen und ihn zum (wahrscheinlich) größten Geschichtsschreiber des christlichen Altertums machen. Am umfangreichsten ist seine große Kirchengeschichte: *Historia Ecclesiae*, die uns neben vielen Tatsachen wert volle Exzerpte und Zitate aus der älteren christlichen Literatur bewahrt hat. Darunter befinden sich natürlich auch manche Zitate, die für die Auslegungsgeschichte von Römer 13 bedeutungsvoll sind⁵⁴⁾; in dem Werk gibt Eusebius die Daten und Fakten der Geschichte der Kirche bis zum Jahre, in dem das Christentum offiziell anerkannt wurde. Fast scheint es, als sei mit jenem Ereignis auch ein deutlicher Wechsel in der Haltung der Kirchenväter, zumindest in der Haltung des Eusebius selbst, zu spüren. Das zeigt sich in dem eigentlich nicht zu den historischen Werken gehörenden Lebensbericht über Kaiser Konstantin, den 4 Bänden der *Vita Constantin*. Hier ist nicht mehr die Rede von duldendem Hinnehmen der staatlichen Ordnungen, hier klingen keine Drohungen mehr gegen eine Obrigkeit, die ihr Amt nicht in der Verantwortung vor Gott führen will — Eusebius ergeht sich vielmehr in fast peinlichen Lobpreisungen des Kaisers und macht ihm die Ehrenstellung klar, die er als Herold Gottes und Beauftragter Christi innehatte, und rühmt, daß die kaiserliche Herrschaft Abbild

49) Dazu: D. Lerch a. a. O. (s. o. S. 10, Anm. 2) S. 112/13, der durch den Genesis-Kommentar auf festeren Boden echter Überlieferung gestellt, für die von ihm behandelte Perikope die prägende Kraft der Exegese des Origenes nachweist.

50) Gst. um 265, vgl. C. Weizsäcker in R. E. (3. A.) (1898), S. 685 f.

51) Vgl. Eusebius, *Hist. Eccl.* VII, 11.

52) Vgl. „Eusebius v. Caesarea“, E. Preuschen in R. E. 3. A. 1898 V, 605.

53) Vgl. E. Klostermann in R. G. G., 2. Aufl., 1928, II, Sp. 412 f. (325 Nicäa; 335 Tyrus und Konstant., 340 Antiochien usw.).

54) Die Echtheit der meisten dieser Zitate darf wohl angenommen werden.

Die für Römer 13 wichtigen Stellen haben wir in unserer Untersuchung jeweils berücksichtigt.

55) Ausgabe von I. A. Heikel (1902) in der Reihe „Griech. christl. Schriftsteller“, Bd. 7.

des höchsten Königtums sei⁵⁶). Ja, Eusebius geht so weit, die spezifischen Aufgaben der Kirche dem Kaiser übertragen zu wollen⁵⁷).

Im Zusammenhang mit den bisherigen Beiträgen zu Römer 13 ist wichtig, daß Eusebius auch die Vorstellung von der Herrschaft und Wirksamkeit der Dämonen und Völkerengel wieder erwähnt, und zwar vor allem in seinen apologetischen Schriften⁵⁸). Er weiß darum, daß die Völker Engeln anvertraut sind; aber auch bei ihm fehlt jeder Hinweis, daß er bei diesem Gedanken Römer 13 in Betracht ziehen will⁵⁹). Überhaupt fehlt uns eine Exegese von der Hand des Eusebius.

Aber von einem seiner weniger bedeutsamen Schüler und Nachfolger im Bischofsamt, von *Acacius*⁶⁰), ist uns ein Fragment überliefert, das zumindest für die ersten Verse unserer Perikope erkennen läßt, in welcher Richtung Eusebius und seine Schüler Römer 13 verstanden wissen wollten. Acacius' Exegese ist im allgemeinen stark apologetisch bestimmt. Auch bei Römer 13, 1, weist er zunächst die Behauptung zurück, dieser Vers habe unbeschränkte Gültigkeit, und zwar, indem er ihn mit dem Gebot: Du sollst nicht töten, vergleicht⁶¹). Allgemein sei das sicher richtig, daß durch dieses Gebot gesetzloser Mord verboten werde, und doch werde uns von Eliás und auch David berichtet, daß sie getötet haben:

„Deshalb muß dieses ‚Du sollst nicht töten‘ verstanden werden als ein ‚Du sollst nicht unrechtmäßig töten‘. So nun auch unsere Stelle, wenn sie sagt: ‚Jede Seele sei untertan den Obrigkeiten, die Gewalt über sie haben‘; das will nicht heißen, daß auch Verleugnung (des Glaubens) oder sonst etwas, was der Seele schaden könnte, damit vorgeschrieben wäre, sondern nur, daß die Steuern bezahlt werden, wie auch der Heiland sagt: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist‘. Indem auch Paulus sich darunter stellt, sagt er selber: ‚Deshalb nämlich zahlt Steuern‘.“⁶²)

Es ist anzunehmen, daß diese Interpretation des paulinischen Gehorsamgebotes ein Stück einer Auslegungstradition bildet, das Acacius übernommen hat, vor allem der Hinweis, daß natürlich ein Abschwören des Christenglaubens damit nicht verlangt sein kann. Wir wissen zwar nicht genau, wann Acacius seine Auslegung des Römerbriefes geschrieben hat, dürfen aber annehmen, daß sich für ihn, der nunmehr im Zeitalter der Staatskirche lebte, die Frage nach dem Verhalten gegenüber einer christenfeindlichen Obrigkeit nicht mehr mit solch großer Dringlichkeit stellte wie für seine Vorgänger⁶³).

6) Vita Const. II, 23; II, 28 u. a.

Vgl. Eger: „Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie des Eusebius v. Caes.“ in Z. N. W. 38 (1939), S. 97—115. H. Berkhof: *Kirche und Kaiser*, 1947.

Weitere Bibliographie: J. Vogt, *Rom. Mitteilungen* in 58, 1943, 190/203.

57) Vita Const. IV, 74 u. a.

58) Dem. Ev. I, 6,54; 31,13; VII Pr. 2—11.

59) Dem. Ev. IV, 7,2. II, 3,16 heißt es, daß die Dämonen Macht über die Völker haben.

60) Geb. vor 310; vgl. F. Loofs in R. E. 3. A. 1896, I, S. 125 f.

61) Vgl. K. Staab, *Pauluskommentare* (1933), S. 56.

62) Ebenda.

63) Ac. ist wahrscheinlich um 366 n. Chr. gestorben. S. o. Anm. 60.

Mit Eusebius von Caesarea und Acacius haben wir bereits zwei Exegeten besprochen, die eigentlich in die Blütezeit der patristischen Literatur gehören, die für die Auslegung von Römer 13 mehrere bedeutsame Höhepunkte aufweist⁶⁴).

§ 4 Die Blütezeit der patristischen Literatur und die Exegese von Römer 13 im Orient

Die Katechetenschule in Alexandrien, die unter Origenes den Höhepunkt ihrer Bedeutsamkeit erreicht hatte, erfuhr noch einmal eine große Zeit unter Eusebius von Caesarea¹). Er bildet den Übergang zu den sog. Neualexandrinern. Ihr berühmtester Vertreter war *Athanasius*, Nachfolger des Eusebius im Bischofsamt zu Alexandrien und eine der markantesten Gestalten der neuen Ära des Staatskirchentums. Zahlreich sind seine Auseinandersetzungen mit dem Kaiser und seinen Beamten, fährt er doch Konstantin sogleich nach dessen Befreiungsakt für die Kirche heftig in die Zügel und muß dann in den dogmatischen Streitigkeiten seines Jahrhunderts manche Härte nicht nur von Kirchenführern und Konzilien, sondern vor allem von seiten der kaiserlichen Obrigkeit hinnehmen²). Sein Leben war geprägt von diesem Kampf mit dem Staat, in dem er durch Handeln und durch Schriften, streitbar bis zum letzten, Widerstand leistete³). Es ist beklagenswert, daß sich unter den Schriften, die von ihm erhalten sind, keine nennenswerte Äußerung zu Römer 13 findet. Auch bei den übrigen Neualexandrinern wie bei den drei großen Kapadoziern⁴) suchen wir vergebens nach einer Stellungnahme zu Römer 13; gelegentliche Zitate von Versen unserer Perikope bringen keine neuen Gedanken zur Auslegung.

Wenn wir aber für die Exegese von Römer 13 von einer gewissen Blütezeit reden, so besonders im Gedanken an die zahlreichen Schriften der Antiochener und Syrer unter den Kirchenvätern jener Zeit.

Der erste, von dem wir ein Fragment seiner Auslegung zu Römer 13 in den Katenen erhalten haben, ist *Apollinaris von Laodicea*⁵), ein Zeitgenosse und Freund des Athanasius⁶). Ihm liegt nicht die allegorische Auslegungsweise der Alexandriner, aber seine Art ist auch nicht wie die der Antiochener, deren exegetische Arbeit vor allem durch philologische und historische Untersuchungen bestimmt war⁷). Apollinaris begegnet der Heiligen Schrift, wie man aus vielen Fragmenten

64) Vgl. Altaner a. a. O., S. 217, wo die Zeit vom Konzil zu Nizäa (325) bis zum Konzil von Chalcedon (451) als Blütezeit der patristischen Literatur überschrieben wird.

1) S. o. S. 38 ff.

2) Vgl. Kohlmeyer in R. G. G., 2. Aufl., 1927, I. Sp. 602. F. Lieb: „Kirche und Staat in Byzanz“ in *Theol. Aufs.* (1936), S. 353 f.

Vgl.: Die ausführliche Studie von K.F. Hagel: *Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius* (1933).

3) Vgl. F. M. Stratmann: *Die Heiligen und der Staat*, III: Athanasius, Ambrosius, Chrysostomus, Augustinus (1950).

4) Basilios d. Gr. z. B. zitiert Röm. 13 nur in *Moralia* § 79 (Migne P. G. 31, Sp. 860) und Röm. 13,4 in *Epist.* 289 (Migne P. G. 32, Sp. 1028).

5) (310—392) Vgl. Altaner a. a. O., S. 270 f.

6) Einzelheiten vgl. H. Lietzmann: *Apollinaris v. L. und seine Schule*, Texte und Unters. I, 1904.

7) Vgl. K. Staab, *Paulus-Kommentare*, S. XXIII; Altaner a. a. O., S. 270 (der ihn zu den Antiochenern rechnet).

zu den Apostelbriefen ersieht, als Dogmatiker⁸⁾). Oft begnügt er sich, die Gedanken des Apostels nur in andere Worte zu kleiden und mit Hilfe anderer Schriftstellen zu erklären. Seine Verwandtschaft mit der Antiochener-Schule wird gerade in seinen Ausführungen zu Römer 13, Vers 1, greifbar:

„Judas, der Galiläer, hat in den Tagen der Volkszählung, wie Gamaliel in der Apostelgeschichte berichtet, eine große Menge Volkes als seine Nachfolger zum Aufruhr angestiftet, indem er sie hinderte, den römischen Anordnungen zu gehorchen und sich nach Hab und Gut einschätzen zu lassen, wobei Kyrenos, der nach Syrien entsandt war, den Vorsitz hatte. Aus diesem Grunde fielen die dem Judas Hörigen von den Römern ab, indem sie vorgaben, nicht Menschen, sondern Gott allein dienen zu wollen. Allen Strafen trotzten sie entschlossen und stützten sich dabei auf ihre Gottesfurcht und wollten keinen menschlichen Despoten befehlen lassen; gegen die aber, die nicht genauso dachten und die nicht mit ihnen abgefallen waren, wiegelten sie das Volk auf. Die Pharisäer aber und die Sadduzäer waren es, die das Gegenteil für richtig hielten. Da nun der Aufstand des Judas schließlich zum Brudermord und zum Aufruhr gegen die Staatsgewalt wurde und sich darum zum Schlechten des Volkes entwickelte, scheint mir, daß der Apostel eine Nachahmung, die er für Frömmigkeit gehalten hätte, den Herrschenden nicht zu gehorchen, abweist. Deshalb spricht er auch so ausführlich von dieser Meinung und prüft diesen Fehlschlag.“⁹⁾

Dem Apollinaris liegt offenbar zunächst daran, den historischen Anlaß für diese Ermahnungen des Paulus in den zeitgeschichtlichen Ereignissen zu suchen; leider ist diese biblisch-historische Einleitung zur eigentlichen Auslegung alles, was uns von ihm erhalten ist¹⁰⁾.

Mehr Züge der philologischen, historischen und grammatischen Arbeitsweise der Antiochener am biblischen Text zeigt das Fragment, das uns ebenfalls in Katenen von *Diodor von Tarsus*¹¹⁾ erhalten ist. Er, der eigentliche Begründer des Ruhmes der antiochenischen Schule, war ein sehr produktiver Theologe, aber seine Schriften sind leider bis auf geringe Bruchstücke verlorengegangen¹²⁾. Schon im Altertum galten seine Kommentare zu den Paulusbriefen als vorbildlich¹³⁾; wir verstehen es, wenn wir seine Meinung und seine Gedanken zu Römer 13 erfahren:

„Während es viele ‚Hoheiten‘ verschiedener untergeordneter Herrscher unter den Menschen gibt, bezeichnet Paulus hier durch den Zusatz ‚die Gewalt haben‘ die königliche Hoheit; denn nicht ohne den Plan und den Willen Gottes kommen die Könige zur Herrschaft, so lehren die Sprüche (8, Vers 15).

8) Vgl. G. Voisin: *L'Apollinarisme* (1901), S. 181.

9) K. Staab, *Paulus-Kommentare*, S. 78.

10) Diese historische Betrachtung von Römer 13 bleibt nicht einmalig. S. u. S.

11) Vgl. O. Rühle in *R. G. G.*, 2. A. (1927), I. Sp. 1942.

12) Da er 499 (auf der Synode von Konstantinopel) als Urheber des Nestorianismus verurteilt wurde, war damit das Schicksal seiner Schriften besiegelt.

13) „Diodorus, Tarsensis episcopus, . . . exstant ejus in Apostolum-commentarii et multa alia.“ Hieronymus, *De vir. ill.* 119. Vgl. A. v. Harnack: *Diodor von Tarsus*, T. u. U., N. F. IV, 4 (1901).

‚Durch mich‘, heißt es, ‚sind die Könige Könige und schreiben die Herrscher ihr Recht vor‘. So kam auch die Herrschaft der Römer durch den besonderen Plan Gottes zustande; er wollte nämlich, daß der Heiland den Menschen erscheine, und da war es ihm ein Kleines, das römische Reich in seinen Dienst zu nehmen, um dadurch das Leben der Menschen edler und friedlicher zu gestalten. Er befreite sie nämlich von den Kriegen gegeneinander und gab aus seiner weisen Voraussicht jene friedliche Ruhe: ‚Sehet und erkennet,‘ heißt es, ‚die Werke Gottes, die er gesetzt hat als Zeichen auf Erden, er, der den Kriegen Einhalt gebietet innerhalb der Grenzen der Erde.‘ Und er fährt fort: (Psalm 45, Vers 9 f.), ‚Seid stille und erkennet, daß ich Gott bin!‘ Da nun Gott die unaufhörlichen Kriege beendet und den friedlichen Austausch zwischen Städten und Völkern um der Verkündigung der Botschaft von der rechten Bürgerschaft vor Gottwillen ermöglicht, sieht der Apostel den Plan Gottes über den Reichen der Welt und ermahnt darum, den ‚Hoheiten‘ untertan zu sein; denn weil Gott sie gesetzt hat, ist Ungehorsam gegen sie eine Gottlosigkeit, abgesehen davon, daß er schon im gegenwärtigen Leben einen gefährvollen Unverstand in sich birgt.“¹⁴⁾

Die Unvollständigkeit dieser Fragmente läßt uns natürlich nur sehr bedingt in die Auslegungskunst der antiochenischen Theologen Einsicht nehmen. Man spürt aber auch aus dieser kleinen Probe bereits etwas von dem Bestreben heraus, Wort für Wort des Textes vorzunehmen und in Bindung an andere biblische Zitate die vorliegenden Verse zu erklären¹⁵⁾. Der Hinweis auf das Wort aus den Sprüchen ist nicht neu¹⁶⁾. Ebenso wenig überrascht uns der Gedanke, daß der Staat im Heilsplan Gottes seine ganz bestimmte Funktion hat. Wieder steht auch hier dahinter die positive Wertung der Pax Romana, die, zur gleichen Zeit mit der Geburt des Weltheilands hergestellt, der Botschaft von der „rechten Bürgerschaft“, also dem Bürgersein im Reiche Gottes, den Weg bereiten soll. Eindrucksvoll ist die streng geschichtstheologische Schau: hinter den Reichen und ihrer Ausübung der Herrschaft steht letztlich Gott als der, der eigentlich in der Geschichte handelt und von dem die angeführten Psalmworte Zeugnis ablegen.

Zu den folgenden Versen sind aus Diodors Kommentar nur wenige Fragmente erhalten, die eigentlich nur eine Umschreibung der Apostelworte darstellen:

„Die aber Widerstand leisten, beschwören sich selbst das Urteil herauf, das heißt, die nicht dem König gehorchen, werden sich Urteil und Gericht zuziehen.“¹⁷⁾

Diodor sieht in diesem Vers des Paulus eine Beziehung auf das Verhältnis allein zur irdischen Obrigkeit, im Gegensatz etwa zu Origenes, der dieses Apostelwort auf das Gericht Gottes deuten wollte¹⁸⁾. Zum 5. Vers schreibt Diodor:

„Darum muß man, sagt Paulus, den Herrschern gehorchen, nicht nur wegen des Zorns derer, die die Herrschaft führen, sondern wegen des Gewissens, das

14) Vgl. K. Staab, a. a. O. S. 107.

15) Vgl. E. Schweizer: „Diodor als Exeget“, Z. f. NT Wiss. 1942, S. 33—75.

16) S. o. S. 30 usw.

17) Vgl. K. Staab a. a. O., S. 108.

18) S. o. S. 53; Or., Röm.-Komm. IX, 28. Vgl. dazu C. Cadoux a. a. O., S. 377.

heißt, wegen der einsichtigen Wohlbegründetheit der Sache. Oder mit anderen Worten: Du willst zwar um Gottes Willen nicht richten lassen, die Außenstehenden aber vermuten, du seist dir einer bösen Sache bewußt und dein Gewissen sei getrübt.“¹⁹⁾

In diesem Satz des Paulus sieht er also eine Anspielung auf das Unschulds- bzw. Schuldbewußtsein des Menschen. Leider fehlt hier die notwendige Fortsetzung, die uns die Gedankenführung erhellen würde, schließlich heißt es zu Vers 6: „Die Steuern, so meint Paulus, erweisen, daß man sich unterordnet; nun ist es recht, sich den Königen unterzuordnen, da sie Gottes Bedienstete sind und im Dienst seines Willens und Planes stehen.“²⁰⁾

Wiederum liegt hier der Ton auf der positiven Funktion der irdischen Herrscher im Plan Gottes.

Diodors Exegese ist nach Inhalt und Methode bezeichnend für die neue Art, die Heilige Schrift auszulegen. Bedeutender als Theologe wie als Exeget im besonderen ist sein Schüler *Theodor von Mopsuestia*²¹⁾. Er ist sicher der größte unter den Schriftauslegern der antiochenischen Schule und soll fast die ganze Bibel kommentiert haben. Leider teilten seine Schriften das Schicksal derer seines Lehrers, da er gleichfalls nach seinem Tode als Häretiker nestorianischer Richtung erklärt wurde²²⁾. Sicher würde er, einer der scharfsinnigsten kritischen Ausleger, neben, wenn nicht gar über seinem gefeierten Zeitgenossen Johannes Chrysostomus zu stehen kommen, hätten wir seine Werke ebenso vollständig überliefert erhalten wie die des Letzteren; die nestorianische Kirche beruft sich bekanntlich auf ihn als „den Schrifterklärer“ schlechthin. Über seinen ausführlichen Kommentar zum Römerbrief liegen antike Nachrichten vor²³⁾, aber nur wenige Stücke sind uns davon in Katenen erhalten, darunter einige Sätze zu Römer 13, Vers 5:

„Nach beiden Seiten, heißt es bei Paulus, ziemt es sich, diesen (Obrigkeiten) sich unterzuordnen — einerseits, damit wir durch das Tun des Rechten von dort her Strafen vermeiden, andererseits aber, damit wir durch unsere Ehrerbietung ihnen gegenüber sozusagen Gott, der sie so eingesetzt hat, unsere Gewissen ausliefern, wie wir es ihm schulden. Es ist nun offensichtlich, daß, wenn der selige Paulus ermahnt, den Herrschern sich hierin unterzuordnen, das nicht heißen kann, ihnen zu gehorchen, wenn sie uns zu gottlosem Tun zwingen wollen; deutlich nämlich stellt er uns auch den wahren Zweck der Herrschaft vor Augen und sagt, weswegen Gott die menschliche Ordnung so gesetzt hat, daß nämlich Gesetze gegeben werden um des frommen Wandels willen, das kann doch wohl nicht der Zweck der Herrschaft sein; sondern (sie sind doch gegeben) wegen des Sinnes derer, die die Herrschaft nicht so ausüben wie sie sollten. Was nämlich Gott vorgetragen wird, das zu beurteilen ist

19) Vgl. K. Staab ebenda.

20) Vgl. K. Staab ebenda.

21) 350—428 n. Chr., vgl. Lic. Abramowski in R. G. G. 2. A., V, Sp. 1108. R. Devreesse: „La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste“ in *Revue biblique*, Vol. 53, 1946, S. 207 ff. (wo allerdings auf Römer 13 kein Bezug genommen wird).

22) Auf dem 5. Konzil zu Konstantinopel (553 n. Chr.).

23) So der Syrer *Ebed Jesu* und *Facundus*, vgl. K. Staab, Paulus-Katenen, S. 266 f.

nicht Sache der Herrscher, zumal er sie nicht dafür eingesetzt hat, sondern um des Handels und Wandels unter den Menschen willen und um des Rechtes willen unter ihnen sind als Vermittelt und als Schiedsrichter des Rechtes die Herrscher eingesetzt; solange sie unverrückt diesem Zweck gemäß handeln, beweisen sie, wie höchst notwendig die irdische Gewalt ist.“²⁴⁾

Mit scharfer Logik versucht Theodor, den Text dieser Perikope zu untersuchen, vorsichtig darauf bedacht, seine Gedanken nach allen Seiten in rechter Weise zu decken: er bemüht sich, die Grenze der Ermahnungen des Paulus aufzuzeigen, indem er ihren Zusammenhang mit den paulinischen Gedanken über die Herkunft und Zwecksetzung der Obrigkeit aufdeckt; letztere ist nicht gesetzt, über das Verhältnis des Menschen zu Gott und über sein Gewissen zu herrschen, darum kann die Ermahnung nicht absolute Gültigkeit beanspruchen; vielmehr soll sich die irdische Obrigkeit um den rechten Ablauf der äußeren Dinge dieser Welt kümmern und als Mittlerin und Wahrerin des weltlichen Rechts auftreten²⁵⁾. Auch Theodors Ausführungen zu den übrigen Versen von Römer 13 sind — von einer Ausnahme abgesehen — uns nicht mehr greifbar. Nur zu Vers 7 hören wir noch, wie er die beiden Begriffe des Paulus für die Abgaben an die Obrigkeit erklärt:

„Mit *φοροσ* bezeichnet Paulus die Abgaben für das Land, mit *τελος* die Abgaben für Handel und Gewerbe.“²⁶⁾

In Theodor von Mopsuestia haben wir also einen Schriftausleger vor uns, der streng darauf bedacht ist, beim Wortlaut des Textes zu bleiben und von seiner Kenntnis der Geschichte wie von seinem Verständnis der ganzen biblischen Botschaft her nach dem praktischen Sinn des Textes zu fragen²⁷⁾.

Sein jüngerer Zeitgenosse *Johannes Chrysostomus*²⁸⁾ saß mit ihm zu Füßen des Diodor und wurde dessen berühmtester Schüler. In seinem Leben erfuhr Johannes Chrysostomus wie Athanasius in vielfacher Weise die Unbill kirchlicher Machtpolitik und staatlicher Willkürakte. Mehrfach verbannt und für abgesetzt erklärt, erlebte er auch nach der Zulassung der Kirche seit 325, daß die staatliche Obrigkeit den Christen gegenüber keineswegs nur freundlich gesinnt war und handelte. Er ist der unumstritten größte Prediger der griechischen Kirche, und als Prediger behandelt er die Texte der Heiligen Schrift. Nicht mehr der Eifer des Apologeten und nicht die allegorischen und philologischen Untersuchungen der Alexandriner bzw. Antiochener bestimmen seine Methode der Schriftauslegung, man spürt vielmehr, wie er schon beim Lesen des biblischen Abschnitts sich den Hörern gegenüber sieht, denen er diesen Text und dessen Botschaft verkünden soll. Schönheit der Form, wie sie sonst wenigen Kirchenvätern eigen ist, und christlicher Inhalt finden in seinen Homilien eine Einheit, die uns noch heute verstehen

24) Vgl. K. Staab, Paulus-Kommentare, S. 162.

25) S. o. S. 42

26) Vgl. K. Staab, Paulus-Kommentare, S. 162.

27) S. o. Anm. 15.

28) 354–407 n. Chr. E. Preuschen in R. E. 3. A. (1898), IV, S. 101, meint für sein Geburtsjahr sogar 345 annehmen zu dürfen.

läßt, warum man seinen oft zweistündigen Predigten geduldig und mit Genuß lauschen konnte. Auch zu unserer Schriftstelle ist uns, neben zahlreichen kürzeren Äußerungen²⁹⁾, eine ausführliche Homilie erhalten, die, als die längste und eingehendste aus jener Zeit, es verdient, hier im Zusammenhang angeführt zu werden:

„Über diese Sache macht Paulus noch sehr viele Ausführungen auch in anderen Episteln; so wie er das Gesinde den Hausherrn untertan zu sein anweist, so die Untertanen den Fürsten. Er tut das aber unter Hinweis darauf, daß Christus seine Gebote nicht gegeben hat, die allgemeine Politik umzustürzen, sondern um sie zu bessern, wenn er zum Beispiel lehrt, daß man nicht überflüssige und unsinnige Kriege unternehmen solle. Es ist nämlich genug, daß uns um der Wahrheit willen Hinterhalte gelegt werden, und darum ist es nicht recht, dazu noch überflüssige und unvernünftige Schwierigkeiten heraufzubeschwören.“

Chrysostomus stellt zunächst den Zusammenhang unseres Abschnitts im Gesamtaufbau des Römerbriefes fest; dann zählt er auf, welche Dinge Paulus in Römer 12 bereits besprochen hat und knüpft an die letzten Verse an:

„Wenn wir schon denen, die uns Unrecht tun, das Gegenteil erwidern sollen, um wieviel mehr geziemt es sich, denen zu gehorchen, die uns Wohltaten erweisen. Das aber stellt Paulus ans Ende seiner Ermahnungen; vorher handelt er nicht von diesen Überlegungen, sondern von dem, was er uns befiehlt, aus Pflicht zu gehorchen. Und indem er zeigt, daß alles dieses aufgetragen ist für alle, daß sie alle gehorchen müssen, auch die Mönche und die Priester, nicht nur die Laien, beginnt er seine Erklärung: ‚Jede Seele sei der oberen Gewalten untertan‘ — auch wenn du Apostel bist oder Evangelist oder Prophet oder sonst etwas. Denn dieser Gehorsam hebt ja die Frömmigkeit nicht auf. Paulus sagt nicht einfach: ‚Man soll gehorchen‘, sondern: ‚Man soll untertan sein‘. Der erste Grund für diese Überlegung, die auch für die Gläubigen Gültigkeit hat, ist der, daß diese Ordnungen von Gott kommen: ‚Es gibt keine Gewalt,‘ sagt Paulus, ‚die nicht von Gott wäre‘. Was sagst du? Jeder Fürst sei von Gott eingesetzt? Das sage ich nicht, würde Paulus antworten, denn ich rede hier nicht von den einzelnen Fürsten, sondern von der Sache selbst. Denn ich sage: ‚Es ist göttliche Weisheit, daß es Obrigkeiten gibt und daß einige Befehle erteilen und andere Untertanen sind und daß nicht alles zufällig und planlos getan wird, als seien die Völker gleich Strömen, die hier und dort sich ergießen.“³¹⁾

Chrysostomus hält also nicht jeden gerade regierenden Fürsten für von Gott eingesetzt, sondern will in der Setzung der Obrigkeit überhaupt ein Stück göttlicher Weisheit erkennen. Diese Unterscheidung zwischen der „Sache“ der obrigkeitlichen Ordnung und der „Person“ derer, die jeweils im Amte sind, macht er nun an einigen Beispielen deutlich:

29) Vgl. auch: Hom. 70 in Matth. Chrys. Baur: *Der Heil. Joh. Chrysost. u. seine Zeit*, 1929.

30) In Epist. ad Rom. Hom. 23 (M. P. G., Bd. 60, Sp. 614).

31) Vgl. dazu schon Origenes. S. o. S. 40.

„Deshalb habe ich auch nicht gesagt: Jeder Regent ist von Gott. Sondern ich rede von der Sache, wenn ich hier sage: es gibt keine Obrigkeit, sie sei denn von Gott. So ähnlich ist es, wenn gesagt wird: Von Gott ist dem Manne das Weib gegeben (Sprüche 19, Vers 14); das kann so heißen, weil Gott die Ehe eingesetzt hat, nicht, weil er die einzelnen, die eine Ehe schließen, selbst getraut hat. Das dürfen wir Gott nicht zuschreiben, wenn einzelne eben keineswegs nach Gottes Willen geehelicht haben... Sondern Christus selbst hat gesagt: Der sie von Anfang an geschaffen hat, hat sie als Mann und Weib gemacht. Und es heißt: Darum soll ein Mann Vater und Mutter verlassen und an seinem Weibe hängen (Matth. 19, Vers 4 f.). So wird auch hier weise erklärt: Weil der Ehrgeiz (der Menschen) oft zu Streit und Kampf führt, hat Gott vielfache Herrschafts- und Gehorsamsverhältnisse geschaffen: z. B. Mann : Weib, Sohn : Vater, Greis : Jüngling, Sklave : Freier, Fürst : Untertan, Lehrer : Schüler.“³²⁾

Chrysostomus betont also, daß die Obrigkeit ihrem Wesen nach Gottes gut geplante Ordnung ist und vergleicht sie als solche mit der Ehe. Wie man auch in der Ehe von der jeweiligen Person unter Umständen absehen muß, um nicht in Zweifel zu kommen, ob wirklich Gott da seine Hand im Spiele hat, und nur im Auge zu behalten hat, daß die Ehe als Ordnung von Gott geplant und gefügt ist, so auch im Blick auf die Ordnung der Obrigkeit. Und nun zählt Chrysostomus auf, was für Ordnungsverhältnisse Gott auch sonst in seiner Schöpfung bestimmt hat, um der Willkür und dem Ehrgeiz der Menschen Schranken zu setzen. Er bringt dann noch mehrere Vergleiche aus dem Tierreich, die ihm alle dazu dienen sollen, zu beweisen, daß es ohne die von Gott gesetzten Gehorsamsverhältnisse nur zu Verwirrung und Chaos kommen würde:

„Denn wo es keine Herrschaft gibt, da herrscht überall das Böse und die Verwirrung. Nachdem also Paulus gesagt hat, woher die Obrigkeit ihren Ursprung hat, fährt er fort: Deshalb widersteht derjenige, der sich der Obrigkeit widersetzt, der Ordnung Gottes. Nun beobachten wir, woher er die Sache ableitet, wie er abschrecken will und wie er zeigt, was aus Pflicht zu geschehen hat. Die Gläubigen sollen nämlich nicht etwa sagen können: Du erniedrigst uns, du setzest uns der Verachtung aus, wenn du uns, die wir des Himmelreichs teilhaftig sein werden, den Fürsten untertan machst; Paulus zeigt, daß er sie durch diese Worte ja nicht den Fürsten, sondern Gott sich unterwerfen heißt: Denn wer den Obrigkeiten untertan ist, der ist Gott gehorsam.“³³⁾

Man sieht hier förmlich den Prediger, der mit seelsorgerlicher Geduld auf die Einwände seiner Zuhörer gegen eine solch problematisch erscheinende Anweisung des Apostels eingeht. Nicht nur die Frage scheint ihm wichtig, was man den unchristlichen oder unfähigen Fürsten gegenüber tun soll. Dort hat er durch den Hinweis auf die Unterscheidung von Sache und Person die Grenze der Gehorsamsforderung klar herausgestellt. Nein, auch das ist ihm wichtig, darauf einzugehen,

³²⁾ In Ep. ad Rom. Hom. 23 (M. P. G., Bd. 60, Sp. 615).

³³⁾ Ebenda, s. o. Anm. 32.

ob denn nicht die Unterordnung unter die weltliche Obrigkeit der Ehre der zum Reich Gottes Berufenen Abbruch tue. Hier gilt, daß die Unterordnung unter die Obrigkeit zugleich Gehorsam gegen Gott ist, der sie eingesetzt hat. Aber auch in diesem Zusammenhang kann die Forderung des Paulus nicht unbegrenzt gelten:

„Er redet nun nicht so, daß immer und gewiß der, der den Obrigkeiten gehorcht, auch Gott folgsam ist; er will vielmehr von der gegenteiligen Haltung abschrecken und erweist sich (in seinen Worten) als genauer, wenn er sagt, daß derjenige gegen Gott streitet (der diese Ordnung gesetzt hat), der dem Fürsten nicht gehorcht. Das versucht Paulus allerseits deutlich zu machen, daß wir ihnen nicht aus Dankbarkeit, sondern aus Pflicht gehorsam sein sollen. Gott hat auch ungläubige Fürsten zum frommen Glauben gebracht und die Gläubigen zum Gehorsam veranlaßt. Es wurde überall das Gerücht laut, die Apostel wären Aufrührer und ‚*novarum rerum auctores*‘, die zum Umsturz der Gesetze handelten und redeten. Indem man nun aber herausstellt, daß unser aller Gott das oben Gesagte den Seinen befiehlt, stopft man denjenigen, die die Apostel als Umstürzler beschuldigen, den Mund und redet mit um so größerer Glaubwürdigkeit für die Lehren der Wahrheit.“³⁴⁾

Es ist reizvoll, zu verfolgen, wie Chrysostomus die Worte des Paulus auf die Lage seiner Zuhörer anwendet, ohne den geschichtlichen Anlaß unerwähnt zu lassen. Feinsinnig ist seine Unterscheidung der Motive für die Unterordnung unter die Fürsten: aus Pflicht soll man gehorchen. Zugleich benutzt er die paulinischen Ermahnungen als Schild gegenüber den Anschuldigungen der Außenstehenden, die die Christen revolutionärer Neigungen wegen verdächtigen wollen³⁵⁾. Noch einmal geht er dann auf das Problem ein, wie weit solcher Gehorsam gegen irdische Machthaber mit der Ehre der Gotteskinder vereinbar ist:

„Darum sollst du dich solcher Unterwerfung keineswegs schämen. Denn die Anordnung hat Gott gegeben, und diejenigen, die sie verachten, wird er heftig strafen. Denn wenn du nichts hören willst, wird er von dir nicht eine leichte, sondern die schwerste Buße fordern, und nichts wird dich Rebellen herausreißen können: Ja, du wirst von Menschen mit schwerstem Urteil belegt werden, und niemand wird dir beistehen, und Gott wirst du dadurch noch mehr Ärgernis geben. Dies alles zeigt Paulus an, wenn er spricht: ‚Die aber Widerstand leisten, beschwören sich selbst die Verdammung herauf.‘ Dann aber, nachdem er so (seinen Lesern) die Frucht vor Augen gestellt hat, fährt er fort, die Nützlichkeit der Sache aufzuzeigen mit der Überlegung: ‚Denn die Herrscher sind nicht die Schrecken des Guten, sondern der Bösen.‘ So richtet Paulus, nachdem er seinen Lesern tiefe Schläge zugefügt und sie in Schrecken versetzt hat, wie ein weiser Arzt sie wieder auf, wie ein Arzt, der leichte Gifte verabreichen muß, und dann tröstend sagt: ‚Was fürchtest du dich?‘ Was erschrickst du? (so sagt Paulus gewissermaßen:) Trifft es dich als einen, der Gutes tut? Ist es denn schrecklich für den, der sich um Tugend müht? Und

34) Ebenda (Migne P. G., Bd. 60, Sp. 616).

35) Vgl. dazu 1. Petrus 2,15. S. o. S. 22 Anm. 6.

so fährt er fort: „Willst du keine Furcht haben müssen vor der Obrigkeit? Dann tue das Gute, und du wirst Lob von ihr ernten.“³⁶⁾

Chrysostomus hat den erschreckenden Anspruch herausgestellt, der in den Worten des Paulus enthalten ist, und nun macht er seine Hörer auf den tröstlichen Gehalt aufmerksam, den die Ausführungen des Apostels für den Christen haben:

„Sieh, wie Paulus die Leser mit der Obrigkeit aussöhnt, indem er zeigt, daß sie für sie als Lobspender eingesetzt ist! Siehst du, wie er nun den Zorn ausschaltet? „Denn sie ist dir Gottes Dienerin zum Guten“. So, wie sie weit davon entfernt ist, dich zu schrecken, soll sie dich gar loben; wie sie weit davon entfernt ist, dir Hindernisse in den Weg zu stellen, soll sie dir gar hilfreich sein. Wenn du nun an ihr einen Lobsprecher und gar einen Helfer hast, warum willst du dich dann nicht unterordnen.“

Hier nun wird die Predigt des Chrysostomus zu einem Lobspruch auf die Obrigkeit selbst, die nicht nur die negative Funktion, die Bösen zu strafen, hat, sondern die selbst Lob und Hilfe dem, der sich ihr unterordnet, angedeihen lassen soll:

„Macht sie dir doch das Guttun leicht und bestraft die Bösen, stattet aber diejenigen, die Gutes tun, mit Gütern und Ehre aus und arbeitet so im Einklang mit Gottes Willen; insofern nennt der Apostel sie Gottes Dienerin. Bemerke aber: Es wird dir geraten, daß du dich mäßigst, denn selbst durchs Gesetz wird gesagt: Ich ermahne dich, daß du nicht mit Gier nach etwas strebst, nicht raubst — er sitzt darüber als Richter. Deshalb ist der Staat Gottes Mitarbeiter und unser Förderer und zu diesem Zweck von Gott gesandt. Darum verdient er aus beiden Gründen Ehrerbietung: Einmal, weil er von Gott eingesetzt ist, zum andern, weil er eben zu diesem Amte bestellt ist.“

Soweit steht Chrysostomus durchaus in einer Reihe mit den Aussagen des Paulus über Herkunft und Aufgabe der Obrigkeit. Aber nun kommt er sogar dazu, der Obrigkeit eine Art Vorbereitungsdienst für die Predigt des Evangeliums zuzuschreiben, indem er über den Titel „Gottes Dienerin“ meditiert:

„Wer also die Seelen von vielen vorbereitet, sei es durch Schrecken, sei es durch Belohnungen, damit sie um so bereiter sind für die Verkündigung der Lehre, der heißt mit Recht Gottes Diener.“³⁷⁾

Chrysostomus bleibt auch bei der Erklärung der folgenden Verse unserer Perikope dabei, die guten, förderlichen Seiten der irdischen Obrigkeit und ihren Auftrag, Gottes Helfer zu sein, in vielfältigen Farben zu malen. So erklärt er Vers 5:

„Was bedeutet das: „Nicht allein um des Zornes willen“? Er sagt damit nicht nur, daß du, wenn du dich nicht unterordnest, Gottes Gegner wirst und dir viel Böses von Gott und von Menschen zuziehst; (er sagt es) vielmehr, weil die Obrigkeit dir auch in größten Dingen Wohltäter ist, indem sie den Frieden und die politischen Geschäfte bewerkstelligt. Denn durch diese Behörden werden tausend Vorteile für die Bürgerschaft beigebracht, und wenn du sie wegnimmst, wird alles zerfallen, und es wird weder Stadtverbände noch Gemeinden, noch Hausgemeinschaften geben; keine Ratsversammlung und

³⁶⁾ In Ep. ad Rom. Hom. 23 (M. P. G., Bd. 60, Sp. 616).

³⁷⁾ In Ep. ad Rom. Hom. 23 (M. P. G., Bd. 60, Sp. 617).

nichts dergleichen wird mehr bestehen; alles wird drunter und drüber gehen, indem die Stärkeren die Schwächeren verschlingen. Deshalb, selbst wenn nicht ein gerechter Zorn den Ungehorsamen verfolgte, solltest du dich dennoch unterordnen, damit du nicht als einer dastehst, der kein Gewissen hat und undankbar gegen seinen Wohltäter ist.“

Nach diesem versöhnlichen, jedenfalls recht staatsfreundlichen Hinweis auf die Förderlichkeit der Institution weltlicher Ordnung kommt Chrysostomus nun doch dazu, die Blicke seiner Hörer auch auf die Personen zu richten, die den Dienst als Obrigkeit tun:

(Zu Vers 6:) „Gleichwohl würden wir keine Steuern zahlen, wenn wir nicht grundsätzlich wüßten, daß uns aus solcher Herrschaft Vorteil erwächst; denn wahrlich, von alters her steht es nach allgemeinem Beschluß fest, daß die Beamten von uns ernährt werden, weil sie ihre privaten Geschäfte zurückstellen und im öffentlichen Dienst eingespannt sind und hierbei ihre Müße opfern, wodurch unsere gewahrt wird.“

Dann aber kehrt unser Prediger zu dem Einwand, den er am Anfang aufgegriffen hat, zurück, und betont noch einmal, daß die Obrigkeit als Setzung und Ordnung von Gott anzusehen ist, selbst wenn sie und ihre Befugnisse von manchen Herrschern mißbraucht werden:

„Denn nicht zu wenig wenden sie auf, den Zustand des gegenwärtigen Lebens zu erhalten, indem sie Waffen führen, Feinde vertreiben, Aufständische in den Städten niederhalten und bei allen Streitigkeiten beilegen. Du hättest mir nicht zu sagen brauchen, daß mancher diese Gewalt mißbraucht; aber richte nur deinen Blick auf die gute Ordnung dieser Einrichtung, und du wirst die große Weisheit dessen sehen, der von Anfang an dies Gesetz aufgestellt hat.“

Chrysostomus erklärt also fest und bestimmt gegenüber allen Einwänden, die Staatsgewalt habe ihren Ursprung in Gott, aber eben nur „formaliter“, nicht die Tatsache, daß der und der Träger³⁸⁾ sie innehat. Diese seine These, daß die Obrigkeit den Ursprung ihrer Macht und Vollmacht in Gott hat, daß aber die Nutzung dieser Macht keineswegs immer unter dem Wohlgefallen Gottes steht, wird nun in der kirchlichen Auslegung immer wieder aufgegriffen, so im Mittelalter von Thomas von Aquin³⁹⁾, ja, in der jüngsten Vergangenheit von der römisch-katholischen Kirche, wenn etwa Leo XIII. erklärt, Gott sei Urheber der „potestas ipsa“, nicht aber der „potentes“⁴⁰⁾.

Chrysostomus weiß um die Gefahr, die der Mißbrauch der gottgegebenen Gewalt für die Herrschenden und ein blindes Mißverständnis dieser Gehorsamsforderung für die Untergebenen mit sich bringt. Er spricht davon in seiner Auslegung des Herrenwortes vom Zinsgroschen (Matth. 22, Vers 21):

„Wenn ihr das Wort hört: ‚Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist‘, dann versteht darunter Dinge, die dem Gott geschuldeten Dienste nicht entgegen

38) Vgl. G. Wünsch: *Evangelische Ethik des Politischen* (1935), S. 114.

39) S. u. S. 88 f. Vgl. Wünsch a. a. O., S. 114.

40) S. u. S. 143.

41) 70. Hom. in Matth., vgl. dazu (und auch zu dem oft asketischen Ton in den andern Hom. des Chr.) G. Kopp: *Die Stellung des Hl. Joh. Chrysostomus zum weltlichen Leben*, 1905.

sind; denn wären sie ihm entgegen, dann wäre es kein Tribut an den Kaiser mehr, sondern ein Tribut an den Satan.“

Daraus erschen wir, wie Chrysostomus bei all seinem Bestehen auf der Tatsache, daß das Verhältnis Herrscher-Beherrschte gottgewollt ist, doch auch anerkennt, daß in dieses Verhältnis durchaus Störungen und Verkehrungen kommen können; hinter der Obrigkeit, die eine bestimmte Grenze ihrer Befugnisse überschreitet oder der man mehr gibt, als ihr zusteht, taucht plötzlich das Bild des Widersachers Gottes auf. Allerdings bleibt Chrysostomus eben für Römer 13 von solchen Gedankengängen entfernt, und deutet die dort genannten „Hoheiten“ auf die irdischen Obrigkeiten.

In die Nähe der These, die einst Irenaeus ablehnte⁴²⁾, daß nämlich mit den „Hoheiten“ Engelmächte gemeint sein könnten, kommt dann allerdings ein syrischer Zeitgenosse des Chrysostomus, der Kirchenvater *Severian von Gabala*⁴³⁾. Er ist in seiner Auslegungsweise nicht so sehr der Prediger, sondern eher ein Gelehrter, der mit der Denkschärfe des Logikers und der Schriftkenntnis des Theologen, eben als echter Exeget, die biblischen Texte behandelt. Nicht der Rhetor, sondern der Forscher tritt hier vor uns hin, der die Bedeutung der Worte, die Satzkonstruktionen, die Art des Gedankenausdrucks usw. untersucht⁴⁴⁾. In Römer 13 ist bei ihm zu bedenken, daß in fast allen seinen Schriften, die nur fragmentarisch in den Katenen erhalten sind, eine entschlossene Ablehnung der zu seiner Zeit offensichtlich sehr verbreiteten Engeltheorien spürbar ist⁴⁵⁾. Eben aus diesem Grunde deutet er die „Herrscher dieser Welt“ von 1. Kor. 2, Vers 7 und 8, kategorisch auf die politischen Machthaber Pontius Pilatus und Herodes⁴⁶⁾. Ja, 1. Kor. 6, Vers 3, will er nicht etwa auf himmlische Wesen, sondern auf konkrete irdische Personen, etwa auf betrügerische Priester, bezogen wissen, obgleich Paulus dort den Ausdruck „Engel“ gebraucht⁴⁷⁾. Bei seiner Auslegung von Römer 13 sagt er von den „Mächten“:

„Es ziemt sich, sich den Königen unterzuordnen, die im Dienste des Willens Gottes verharren, sofern es nicht gerade eine Grundfrage mitten in Verfolgungen ist; denn über das Ertragen aller Dinge um des Glaubens willen hat er im Vorhergehenden gesagt: ‚Wer will uns trennen von der Liebe Christi?‘ usw. ‚Denn wenn er nicht zugibt, daß man Engeln (Gal. 1, Vers 8) oder Mächten gehorchen soll, sobald es zu Gesetzesübertretung kommt, wie sollte er da bei den menschlichen „Hoheiten“ zu Gehorsam mahnen, wenn diese zum Abfall von Gott zwingen wollen.‘ Aber gleich könnte jemand sagen: ‚Wenn die Herrschaften von Gott abfallen, wie oft kämpfen sie da doch auch gegen die Gottesfürchtigen!‘ Denen muß man sagen: Wenn auch den meisten die Grundfrage in der Verfolgung am schwersten wird, bleibt ihnen doch zu überlegen, was das Heilsamste ist; denn Gott schickt solche (Verfolgungen)

42) S. o. S. 36/37

43) Gest. nach 409, vgl. Altaner, Patrologie, S. 289.

44) Vgl. Staab, Paulus-Kommentare, S. XXX f.

45) Vgl. Prolog zu Kol.-Brief; Staab a. a. O., S. 314 f.

46) Staab a. a. O., S. 232.

47) Staab a. a. O., S. 246.

nicht ohne Grund, sondern auf daß auch die Tugenden der Gerechten leuchten und die Bosheiten der Mächtigen ans Licht kommen.“⁴⁸⁾

Wir können nicht mehr feststellen, wann dieser Kommentar des Severian entstanden ist und ob unser Exeget selbst noch die brennende Schärfe der von ihm angeführten Problemstellung erleben mußte, wie man sich in Verfolgungszeiten gegenüber diesen Anweisungen des Paulus verhalten sollte⁴⁹⁾. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Severian hier auf frühere Exegeten zurückgreift. Auffällig bleibt, daß er so eingehend die Frage behandelt, wie sich der Christ gegenüber dem gottfeindlichen Staat verhalten soll. Fast wie ein seelsorgerlicher Zuspruch klingen seine Sätze, in denen er den göttlichen Zweck und Sinn solcher Verfolgungen herausstellt:

„Vor allem aber gilt, daß dadurch (nämlich durch die Verfolgungen) diejenigen, die nur das ‚Schema‘ der Frömmigkeit gespielt hatten, nun als Gottesleugner überführt werden und die echten Bekenner der Frömmigkeit die Furcht des Wettkampfes ans Licht bringen, gleichsam, als fänden sie in der Zeit der Verfolgung ein Dickicht, durch das man den Weg der Bewährung gehen muß. So hat auch Gott zu Hiob gesagt: ‚Willst du mir mein Recht vernichten, mir unrecht geben, damit du recht behaltest?‘“⁵⁰⁾

Wie anders klingen die Töne als die, die wir bei Chrysostomus vernahmen. Auch er versuchte, eine Antwort zu geben auf die Frage, wie man denn die Obrigkeit ansehen soll, die gegen den Glauben und gegen die Kirche vorgeht; er hatte grundsätzlich behauptet, alle Macht habe ihren Ursprung in Gott, aber für den Mißbrauch dieser Macht gegen die Christen könne man nicht mehr Gott verantwortlich machen. Severian dagegen lehrt, daß auch das Leiden, das durch die Obrigkeit den Christen zugefügt wird, letzten Endes aus der Hand Gottes kommt, daß es also nicht zufällig ist, sondern auch hinter der christenfeindlichen Obrigkeit und ihrem scheinbar widergöttlichen Handeln der Plan Gottes steht: Gott ist es, der solche Verfolgungen schickt mit der Absicht und dem Ziel, dadurch die Treue der Glaubenden um so heller erstrahlen zu lassen und den falschen Schein nur geheuchelten Glaubens zu entlarven. Chrysostomus erklärte die Verfolgungen in erster Linie als Mißbrauch der Macht, die ursprünglich von Gott verliehen, dann aber durch menschliche Bosheit gegen Gott gewandt wurde; Severian dagegen nennt die Verfolgungen Bewährungsproben, die auch von Gott geschickt sind. Folglich kann sich auch die widergöttliche Obrigkeit nicht der Hand Gottes entziehen; auch sie bleibt unter Gott.

Zwei andere Kirchenväter des Ostens aus der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts sollen noch, auch auf Grund einiger Bruchstücke ihrer Kommentare in den überlieferten Katenen, nach ihrer Meinung zu Römer 13 befragt werden: *Theodoret von Cyrus* und *Gennadius von Konstantinopel* (I). Der erstere spielte nicht nur in den dogmatischen Streitigkeiten, so etwa auf der Synode zu Ephesus (431), eine

48) Staab, Paulus-Kommentare, S. 224.

49) Einzelheiten über Sev.: J. Zellinger: *Studien zu Severian von Gabala*, 1926, und G. Krüger in R. E., 3. A. (1906), XVIII, S. 246.

50) Staab, Paulus-Kommentare, S. 224.

entscheidende Rolle⁵¹⁾, sondern trat auch als Apologet und Exeget hervor⁵³⁾. Seine exegetischen Schriften enthalten eine Reihe indirekter und direkter Äußerungen⁵⁴⁾, die für Römer 13 bedeutsam sind.

In seiner eigentlichen Auslegung unserer Perikope schreibt er zum 1. Vers⁵⁵⁾: „Übrigens äußert Paulus hier in weiser Voraussicht (da er nämlich die Gnade des Heiligen Geistes reichlich empfangen hatte), daß einige, mehr in Blindheit als in Eifer, die lebenden Herrscher verachten und sich selbst wegen ihrer Glaubenserkenntnisse überschätzen werden. Paulus tut das, indem er zugleich die sehr verbreitete Meinung über sie abweist. Denn sie wurden verleumdet, sie stellten die neuen Ordnungen auf den Kopf. Die einen sagten nämlich: ‚Die die ganze Welt in Aufruhr bringen, die sind auch hier dabei.‘ Andere: ‚Sie wollen neue Sitten einführen.‘ Es erschien nun förderlich, auch hierüber Anweisungen zu geben, daß nämlich, es sei jemand Priester oder Bischof oder einer, der sich zum mönchischen Leben verpflichtet hat, denen, die die Gewalt anvertraut bekommen haben, jedermann gehorsam sein soll, selbstverständlich, soweit es mit dem Gehorsam gegen Gott vereinbar ist. Denn es frommt nicht, im Widerspruch gegen die Gebote Gottes den Herrschern zu gehorchen.“ Zu der Frage, wie man die „bösen Herrscher“ und ihr Verhältnis zum Auftrage Gottes ansehen soll, übernimmt Theodoret Gedanken, die uns schon bekannt sind⁵⁶⁾:

„Denn nicht die Ausübung der Gewalt durch ungehorsame Menschen geschieht unter Gottes Fügung, sondern nur die Einrichtung an sich.“

Aber Theodoret weiß auch um den Segen der Fürsten, die die Gerechtigkeit pflegen und wahren und beruft sich dazu auf die Worte der Propheten⁵⁸⁾. Dann aber heißt es plötzlich bei ihm:

„Wenn er aber die Sünder züchtigen lassen will, läßt er sie von bösen Fürsten regieren.“⁵⁹⁾

Theodoret fragt also zunächst nach dem historischen Anlaß für die Anweisungen des Paulus und sieht ihn in der Tatsache der Verleumdung, die die Christen so zu tragen haben, wenn sie als Gesetzesneurer und Aufrührer verdächtigt wurden; solchen Verleumdungen wollte Paulus durch seine Aufforderung zum Gehorsam einen Riegel vorschieben. Aber letztlich kann auch diese Aufforderung nicht grenzenlos gültig sein: An dem Gebot Gottes finden sie ihre Grenze, sobald sich

51) Etwa 393 bis etwa 460; vgl. Altaner, *Patrologie*, S. 295, und N. Bonwetsch in R. E., 3. A. (1907), XIX, S. 609.

52) Vgl. seine Schrift: „*Graecorum affectionum curatio*“.

53) *Ausg.*: Migne, P. G., Bde. 80—84, 1769—1774.

54) Zu seiner Exegese von 2. Thess. 2,6 vgl. O. Cullmann in *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 1936, S. 216 ff. Vgl. Zitat dieser Stelle bei Stählin: *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi*, 1951, S. 387.

55) Herausgeg. bei J. A. Cramer, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Tom. IV (1844), S. 458.

56) S. o. (Origenes) u. (Chrysostomus).

57) Theodoret in Cramer a. a. O., S. 458, u. Migne P. G., Bd. 82, S. 193.

58) Jer. 3,15 („Ich will euch Hirten geben nach meinem Herzen, die euch weiden sollen mit Lehre und Weisheit“). Jes. 1,26 („Ich will dir wieder Richter geben, wie zuvor waren, und Ratsherren wie im Anfang. Alsdann wirst du eine Stadt der Gerechtigkeit heißen“).

59) Migne P. G. 82, S. 193.

nämlich der Gehorsam gegen die Obrigkeit als Ungehorsam gegen Gott auswirkt. An der letzten Alternative bricht wieder die Frage auf, wie man die widergöttlich handelnden Herrscher verstehen und wie weit man sie noch als von Gott eingesetzt ehren soll. Darauf hat Theodoret, wie oben angeführt, geantwortet, indem auch er den Hauptakzent darauf legt, die Regierung als Ordnung sei von Gott gegeben, nicht aber jeder einzelne Regent. Daraus läßt sich nun nicht ableiten, daß der „böse“ Herrscher Gottes Einfluß entronnen sei; auch er, so sagt Theodoret, hat seine Rolle in dem Plan Gottes, nämlich die, die sündigen Menschen in Gottes Auftrag, wenn er ihm auch nicht bewußt ist, zu züchtigen. Hier finden wir also die beiden Gedankengänge vereint: daß die Herrschaft als Institution von Gott kommt, daß aber auch hinter den Herrschern, die scheinbar gegen Gottes Gebot regieren, Gott selbst zumindest als der steht, der solche Regierung zuläßt.

Theodoret gibt daneben keine wesentlichen neuartigen Beiträge zum Verständnis unseres Textes. Fast glaubt man, Chrysostomus wieder zu hören, wenn die Steuerforderung und ihre Berechtigung behandelt werden:

(Zu Vers 6:) „Denn du schläfst, und er (der Staat) trägt die Sorge für das Gemeinwohl; denn du sitzt zu Hause, er aber führt Krieg, um den Frieden zu erhalten.“⁶⁰⁾

Ebensowenig ist uns neu, was er zu den beiden Begriffen schreibt, die Paulus für die steuerlichen Abgaben verwendet:

„Φορος ist das, was für den Landbesitz bezahlt wird, τελος aber, was für Handel und Gewerbe abgeliefert wird.“⁶¹⁾

Auch in diesen kurzen Bruchstücken der Auslegung des Theodoret stellen wir fest, wie sich bei ihm einige neue Gedanken mit uns bereits bekannten Elementen der Exegese vermischen; er steht „an der Brücke von der originalen, schöpferischen Exegese der Väter zur Kompilationsmethode der späteren Zeit“⁶²⁾. Das wird noch deutlicher, wenn man den ganzen Umfang seines Kommentarwerkes überschaut⁶³⁾.

Eine ähnliche Vermischung traditioneller Auslegungselemente mit neuen originellen Ideen bieten die Schriftauslegungen des *Gennadius*⁶⁴⁾. Von seinen Kommentaren zu den paulinischen Briefen sind ebenfalls große Teile in den Katenen auf uns gekommen⁶⁵⁾. Seine Sätze zu Römer 13 haben einen ähnlichen Klang wie die Ausführungen seines vorerwähnten Zeitgenossen. Weit ausholend, begründet er die Gedankenverbindung, die sich in den Sätzen von Römer 13 feststellen läßt:

„Zu Anfang der Verkündigung des Evangeliums war es für die Menschen, die noch an die früheren Sitten und Gebräuche gebunden waren, recht schwierig,

60) Migne P. G., Bd. 82, S. 193 S. o. S. 56.

61) Migne P. G., Bd. 82, S. 196 S. o. S. 51 (Theodor von Mopsuestia).

62) Staab, Paulus-Katene, S. 269.

63) Vgl. *Th. Episc. Cyri Comm. in Omnes B. Pauli Epistolas Pars I* (Rom. Cor. Gal.) Oxonii 1852.

64) *Patr. von Konst.*, 458—471; vgl. Ph. Meyer in R. E., 3. A., VI (1899), S. 510, und Altaner *Patr. S.* 292.

65) *Ausg.*: Cramer a. a. O. (Anm. 55), S. 457 f. (mit allerdings sehr mangelhaftem Text). Verlässlicher: Staab, *Paulus-Kommentare*, S. 407.

das Evangelium anzunehmen, zumal es auch über die menschliche Einsicht hinausgehende Dinge bezeugte und noch dazu von einfachen, armen, ungelehrten Leuten gepredigt wurde. Deshalb beleidigte es, trotz der Fülle von Geistesgaben, die Älteren, daß sie das, was die Apostel lehrten, nicht recht begriffen. Die aber des Geistes teilhaftig gemacht wurden und die sahen, wie ihnen Kraft gegeben war vom Heiligen Geist, Wunder zu vollbringen, die verachteten als nichtig, was vor Augen war, und belächelten die Eitelkeiten des gegenwärtigen Weltzeitalters, verachteten den Reichtum, verachteten den Ruhm, verachteten die Herrschaft, ja, schauten selbst auf das Kaisertum herab, als unterscheide es sich in nichts von einem Traum oder einem Schatten. Darum mußte sich die Sache nur zu leicht zu Aufstand und Kampf entwickeln, da sie meinten, die Dinge ständen nun, nachdem Christus gekommen, besser als vorher, und die Gnade Gottes, die alle gleicherweise erfaßt habe, erhebe sie über alle Unebenheiten des gegenwärtigen Lebens; und diese Meinung wird ja auch gerade besonders in dieser Epistel bestärkt. Denn den ganzen Brief hindurch bezeugt ihnen Paulus, daß sie als die in Christus Neugewordenen nicht mehr nach dem Fleische, sondern nach dem Geiste leben müssen: denn, so sagt er (Römer 8, Vers 9), ihr seid nicht vom Fleische, sondern im Geiste, da der Geist Gottes in euch wohnt. Indem er das zusammenfaßt, gibt der selige Paulus ganz allgemein ihnen diese Anweisung und Lehre, indem er sagt: jede Seele sei den Obrigkeiten untertan, die Gewalt haben. Das sagt er zusammenfassend und ganz allgemein, indem er nicht sagt, denen, die Gewalt ausüben, sondern ‚den Obrigkeiten‘, um von der Sache her deutlich zu machen, daß die, die darin stehen, zu ehren sind, und daß die Sache nicht durch die Bosheit derer, die zum Schlechten von dem Guten Gebrauch machen, Schaden leide.“⁶⁶⁾

Mit einer langen Einleitung stellt also Gennadius unsere Perikope in den Zusammenhang des Römerbriefes und schildert uns die geistige Situation, wie er sie sich für die frühen Gemeinden vorstellt: wie die Botschaft des Evangeliums Unruhe schafft und zu Mißverständnissen führt und diejenigen, die sie annehmen, leicht zu Überheblichkeit bringt. Aber auch über die Sätze des 13. Kapitels ist zunächst zu schreiben, was Paulus vorher gesagt hat, daß nämlich Christen für alle ihre Handlungen und ihr gesamtes Verhalten bedenken sollen, daß sie unter der Leitung des Geistes Gottes stehen. Eben in solchem Zusammenhang sieht Gennadius auch die Anweisung für das Verhalten gegenüber der Obrigkeit. Zu den übrigen Versen unseres Abschnitts bringt Gennadius die schon geläufigen Erklärungen oder nur Umschreibungen der Worte des Apostels. Die Steuerforderung (Vers 6) setzt auch er in den Zusammenhang mit dem Herrenwort von Matth. 22, 21⁶⁷⁾.

Wir haben die Stimmen der Kirchenväter des Ostens aus der Blütezeit der patristischen Literatur gehört. Wir haben an Athanasius erinnert, der durch sein

66) Staab, Paulus-Kommentare, S. 407.

67) Staab, Paulus-Kommentare, S. 408.

Leben sozusagen einen praktischen Kommentar zu unserer Stelle gegeben hat⁶⁸). Wir haben dann die Antiochener auf ihren Beitrag zur Exegese von Römer 13 befragt, ihre mehr historisch und grammatisch bestimmte Auslegungsweise auch aus den oft kärglich überlieferten Bruchstücken ersehen, und doch für unseren Bereich keine grundsätzlichen Unterschiede zur Auslegung der Alexandriner festgestellt⁶⁹). Gewisse Elemente tauchen immer wieder auf: die Begründung der Anweisung des Paulus durch den Hinweis auf die Zustände und Geistesrichtungen seiner zeitgenössischen Gemeinden, die ständige Frage nach der Beurteilung der gegen Gott und seine Gemeinde eingestellten Herrscher; letztere Frage ist nicht mehr unmittelbar aus der Verfolgungssituation heraus gestellt und beantwortet, sondern führt oft zu eher grundsätzlichen, beinahe spekulativen Erörterungen, wie etwa die Homilie des Chrysostomus uns zeigte. Dazu brachten andere, wie etwa Severian und Theodoret, eine Art Theodizee, indem sie versuchten, den Verfolgungen und den Schwierigkeiten, die die antichristlichen Herrscher der Kirche bereiteten, einen gottgeplanten Sinn zu geben. Die von Chrysostomus erteilte Antwort auf die Frage, ob auch die „bösen Herrscher“ von Gott ihre Macht empfangen und sie unter Gott ausübten, war schon vor ihm ähnlich von Origenes gegeben worden⁷⁰). Sie erfährt ihre Ergänzung in den Ausführungen, Feststellungen oder Begründungen, wie sie die zuletzt genannten Väter äußerten: daß nämlich keine Obrigkeit ohne Gott zustande kommt und noch weniger ohne Gott, zumindest ohne seine Zulassung, ihr Amt führt⁷¹).

§ 5 Die Exegese von Römer 13 seit dem 4. Jahrhundert im Okzident

Nachdem wir den Stimmen der großen Vätertheologen des Ostens gelauscht haben, werden wir nun beim Gang durch die patristische Literatur des Okzidents aus der Zeit des 4. und 5. Jahrhunderts die verschiedenen Äußerungen zu unserer Perikope festhalten und dabei zugleich beobachten, wie weit sich die Einflüsse der östlichen Kirchenväter finden und wie weit man hier eigene Wege gegangen ist. Um die Zeit der letzten Christenverfolgungen hatten *Arnobius*¹) und einer seiner Schüler²), *Lactantius*³), eine eifrige literarische Produktion entwickelt, hinterließen uns aber nichts Wesentliches zu Römer 13; auch die letzte der großen antiken Anklageschriften gegen das aussterbende Heidentum, die Apologie „*De errore profanarum religionum*“ aus der Feder des *Julius Firmicus Maternus*⁴), enthält keinen ausdrücklichen Beitrag zu unserem Text. Um so ausführ-

68) Vgl. F. Lieb a. a. O., S. 353 (s. o. Anm. 2): „Für A. galt zeit seines Lebens das röm. Kaisertum als die legitime, von Gott gewollte staatliche Obrigkeit...“.

69) Vgl. D. Lerch: *Isaaks Opferung*, S. 113 (für Gen. 22, ähnliche Beobachtung).

70) S. o. S. 52.

71) S. o. S. 64.

1) Um 300 in Afrika. Vgl. Altaner, *Patrologie*, S. 152. In *Adv. nat.* IV, 36 behauptet er die Einsetzung d. Herrscher.

2) Vgl. Hieronymus, *Vir. ill.* 80.

3) Schrieb die *Divinae institutiones* um 310 (durch Gott, VI 20: scharfe Trennung von Kirche und Staat gefordert!).

4) Geschrieben um 346; vgl. Altaner a. a. O., S. 314.

licher hat sich der erste der großen westlichen Väter, *Ambrosius von Mailand*⁵⁾, mit dem Thema „Kaiser und Kirche“ befaßt. Nachdem die Kirche nicht mehr den Verfolgungen von seiten des Staates ausgesetzt war, galt es nun, den um sich greifenden Einfluß der Kaiser in rechter Weise einzudämmen. Ambrosius kämpfte in seinen Schriften nicht nur gegen das Heidentum und gegen die Irrlehren der Arianer und anderer Häretiker, sondern hatte eben diesen Einfluß, den die Kaiser selbst auf die Lehre der Kirche nehmen wollten, abzuwehren⁶⁾. In seinen Schriften kommt dabei manches Erbe aus den Lehren der griechischen Theologen zu Tage⁷⁾. Auffällig ist, wie auch er den irdischen Staat von den Beobachtungen in der Natur her erklären will. Die Vergleiche mit Rang- und Herrschaftsordnungen im Tierreich führt ihn schließlich dazu, auch in der Ordnung des Staates ein gewisses Naturrecht zu sehen⁸⁾. Darum haben die Untertanen Gehorsam zu leisten und Steuern zu zahlen⁹⁾.

An eigentlichen exegetischen Schriften hat Ambrosius nur eine Fülle alttestamentlicher Kommentare hinterlassen¹⁰⁾. Da aber eine aus seiner Zeit stammende Exegese von Römer 13 durchaus seinem Geiste entspricht und auch seit den Tagen des Erasmus unter seinem Namen überliefert wurde, sei sie hier angeführt. Diese Auslegung im sog. *Ambrosiaster*, dem in Rom entstandenen Kommentator zu den 13 Paulusbriefen, verrät auch in den Stücken zu unserer Perikope eine scharfsinnige, historisch ausgerichtete Auslegungsweise, während uns von Ambrosius seine Vorliebe für allegorische und typologische Deutungen bekannt ist. Der Text des Ambrosiasters ist einer der ersten großen Kommentare der lateinischen Kirche. Zum 1. Vers von Römer 13 heißt es, nachdem zunächst die himmlische und die irdische Gerechtigkeit einander gegenübergestellt worden sind, von der letzteren:

„Denn diese (Staats- und Gesetzesordnung) ist wie ein Erzieher, der die Kleinen anleitet, damit sie den Weg der gewaltigen Gerechtigkeit gehen können. Denn niemand kann Barmherzigkeit zugemutet werden, wenn er nicht Gerechtigkeit hat. Damit er also das Recht und die Furcht gegenüber dem Naturgesetz (!) bekräftige, bezeugt er Gott als den Urheber derselben und sagt, daß die, die es verwalten, darin Gottes Ordnung innehaben.“¹¹⁾

Der Ambrosiaster spricht also vom Naturgesetz, das den Menschen zur Ehrfurcht bewegen soll, setzt also gewissermaßen Gott erst als den indirekten Urheber an. Allerdings ist ihm in der Auslegung der folgenden Verse wichtig, daß Gott, nicht irgendwelche Menschen, Urheber und Geber der politischen Gewalt ist:

5) 333—397, vgl. H. Koch in R. G. G., 2. A. (1927), I. Sp. 293, und Th. Förster in R. E., 3. A. (1896), I. S. 443 ff.

6) Besonders in seinen Schriften *Contra Aux* Vgl. 35, auch 28.

7) Vgl. Th. Förster a. a. O. und G. Willbrand: „Ambrosius und der Kommentar des Origenes zum Römerbrief“ in Bibl. Ztschr. VIII (1910), S. 26—32.

8) Vgl. sein Hexameron 15 u. a.

9) Vgl. Exp. in Luc. IV, 73; dazu: M. Bieder a. a. O., S. 155.

10) Mit Ausnahme des Lukas-Kommentars.

11) Vgl. Migne, P. L. XVII, 2. Sp. 171. Die Verfasserfrage für den Ambrosiaster ist bis heute ungeklärt. Vgl. Altaner a. a. O., S. 341.

„Also fügt der Apostel hinzu: ‚Die aber bestehen, sind von Gott eingesetzt‘, damit niemand meine, man könne sie verachten, als seien es menschliche Einrichtungen; denn sie sehen daran, wie das göttliche Recht menschlichen Autoritäten übertragen ist. Der also ordnet sich wieder unter, der aus Gottesfurcht sich von dem fernhält, was er verbietet.“¹²⁾

Diese Stellvertretung Gottes macht die Ehre der irdischen Obrigkeit aus und wird zum Anlaß, daß der Untertan nicht nur jetzt bei Widerstand von der Staatsgewalt bestraft wird, sondern dereinst Gottes Gericht zu fürchten haben wird:

(Zu Vers 2) „Das ist gesagt gegen die, die sich mächtig vorkommen oder die der Meinung sind, sie könnten von niemand gefaßt werden und deshalb mit dem Gesetz ihren Spaß treiben; (Paulus) zeigt denen, daß das Gesetz von Gott kommt, und daß sie dem Gericht Gottes nicht entgehen werden, auch wenn sie zeitweise irgendwie davonkommen. ‚Die aber Widerstand leisten, werden sich selbst das Urteil zuziehen.‘ Es ist offensichtlich, daß ein jeder nach seinen Werken beurteilt wird oder verurteilt wird. Wer nämlich das Gesetz hört und sündigt, der ist unentschuldbar.“¹³⁾

Der Verfasser des Ambrosiaster sieht also, das spüren wir schon aus diesen ersten Äußerungen zu Römer 13, in der Staatsgewalt das ausführende Organ des Richteramtes Gottes. Das kommt auch zum Ausdruck in der Fortsetzung seiner Auslegung, wobei immer wieder auffällig ist, wie er auf das Endgericht Gottes hinweist:

„Denn die die Herrschaft führen, sind nicht ein Schrecken für die guten Werke, sondern für die bösen. Als Fürsten stellen die Könige ‚die zur rechten Ausrichtung des Lebens und zur Verhinderung der Widerwärtigkeiten ein Gesetz sind, gewissermaßen ein Gleichnisbild Gottes dar, daß unter den Einen alle seien. ‚Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes, so wirst du Lob von ihr empfangen.‘ (Das heißt:) Das Lob geht von der Obrigkeit aus, sobald jemand als unschuldig erfunden wird.“

Der Ambrosiaster sieht also nicht nur Gott als den Ursprung der Macht der Obrigkeit, sondern auch als das Urbild, das Gleichnisbild für Amt und Vollmacht der Herrscher. Sie sind von ihm eingesetzt, die alltäglichen Dinge des Lebens zu wahren und vor Verwirrung zu schützen und zugleich Gottes Macht widerzuspiegeln. Zum 4. Vers schreibt er, indem er wieder auf das zukünftige Gericht hinweist:

„Denn sie ist Gottes Dienerin dir zum Guten. Wenn du Böses tust, so fürchte dich...‘ Also wird offenbar, daß sie als Regenten eingesetzt sind, damit nichts Böses geschieht... Denn Gott hat das zukünftige Gesetz eingesetzt und will niemand zu Grunde gehen lassen, darum hat er in diesem Zeitalter Regenten eingesetzt, damit durch die Einschaltung der Furcht sie gewissermaßen als Lehrmeister wirken, die Anleitung geben, was man halten soll, damit man nicht straffällig werde vor dem Jüngsten Gericht. ‚Darum

12) Vgl. Migne, P. L. XVII, Sp. 171.

13) Ebenda.

14) Migne, P. L. XVII, Sp. 171.

ist's notwendig, sich unterzuordnen, nicht nur um des Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen.' Richtig sagt der Apostel, man müsse sich unterordnen nicht nur wegen des Zorns, das heißt, wegen der gegenwärtig zu erwartenden Strafe; denn der Zorn gebietet Strafe; sondern auch wegen des zukünftigen Gerichts. Denn wenn man hier davongekommen ist, erwartet einen dort die Strafe, wo man durch sein anklagendes Gewissen selbst gerichtet wird.¹⁵⁾

Der Verfasser des Ambrosiaster sieht auch das Gewissen in Beziehung auf das zukünftige Gericht Gottes, psychologisiert also nicht, sondern zieht die Linie aus, die vom jetzt anklagenden Gewissen zum Gericht Gottes führt, gibt also diesem Satz des Paulus gewissermaßen einen eschatologischen Aspekt. Auch den Satz über die Steuerforderung der Obrigkeit legt er vom biblischen Gesamtzusammenhang her aus und begnügt sich nicht mit einer rein philologischen oder historischen Erläuterung:

„Deshalb, sagt Paulus, sollt ihr auch Steuern zahlen... damit sie die Unterordnung kennzeichnen, aus der sie wissen, daß sie nicht frei sind, sondern daß sie unter der Gewalt leben, die von Gott ist; denn ihrem Herren, der an Gottes Stelle handelt, ordnen sie sich unter, wie schon der Prophet Daniel sagt¹⁶⁾ ... daß die Lebendigen erkennen, daß der Höchste Macht hat über die Reiche der Menschen und sie gibt, wem er will'. Ebenso sagt auch der Herr selbst¹⁷⁾: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist.' Denn also sollen sie sich unterordnen, als sei es Gott selber, und der Beweis dieser Unterordnung ist das Zahlen der Steuern.“¹⁸⁾

Diese Auslegung unserer Perikope ist also ganz auf die reale, politische Obrigkeit bezogen¹⁹⁾. Auffallend ist, wie stark die Ehre des Amtes betont wird, in dem die Obrigkeit zur Erhaltung der Ordnung als Vertreter Gottes steht; auffallend ist auch, wie häufig auf das kommende Gericht Gottes in diesem Zusammenhang hingewiesen wird. Der Staat wird hier also verstanden von den zwei Polen seines Anfangs und seines Endes: Ursprung für die Obrigkeit ist Gottes Wille, und am Ende ihres Auftrages steht — das ist hier den Untertanen gesagt — Gottes Gericht. Die Möglichkeit, daß die Herrscher selbst gegen Gottes Gebot handeln, ist nicht weiter ins Auge gefaßt, darin stimmt dieser Exeget mit Paulus überein. Die Mahnung zum Gehorsam gegen die Obrigkeit ist an die Christen als Untertanen gerichtet. Gehorsam ist von Gott gefordert und Gott wohlgefällig, denn die Obrigkeit ist von Gott als Wahrerin der Ordnung und des Rechtes und als Gleichnis für seinen Machtanspruch bestellt. Hier werden nicht zwei Bereiche

15) Ebenda.

16) Daniel 4,14.

17) Matth. 22,21.

18) Migne, P. L. XVII, Sp. 171.

19) Bedeutsam für die spätere Auslegung der *ἐξουσία* von Römer 13, für die immer wieder auf 1. Kor. 2,8 Bezug genommen wird, ist, was der Verf. des Ambr. zu dieser Stelle sagt. Er meint von den „Herrschern dieses Aeons“: „Principes enim saeculi huius non solum homines accipiendos Iudaeorum ac Romanorum, sed et hos principes ac potestates, quos supra dixit, ad quos vere pertinet dictum hoc, adversus quos nobis colluctatio est spiritualis nequitiae in coelestibus ... (Eph. 6,12)“. Er bezieht also diesen Begriff nicht nur auf die politischen Herrscher. S. o. S. Migne, P. L. XVII, 2, Sp. 204.

voneinander geschieden, wie es sonst bei den Exegeten, vor allem auf Grund der Hinzuziehung des Herrenwortes von Matth. 22, Vers 21, geschieht. Der Bereich des Staates ist zugleich Bereich Gottes; das geht so weit, daß selbst das Zahlen der Steuern an die irdische Obrigkeit als Beweis für den Gehorsam gegen Gott gewertet wird, der die Obrigkeit eingesetzt hat. Hier wird nicht nur auf die Dienstleistungen der Beamten und weltlichen Herrscher hingewiesen, die doch dafür eine gewisse Gegenleistung erwarten dürften, sondern ist die Begründung der Steuerzahlung ausgeweitet, so daß sie fast einem Gottesdienst im Raum der weltlichen Ordnungen gleichgestellt wird.

Seit den Tagen, da die Kirche vom Staate nicht nur Anerkennung, sondern auch Förderung und Begünstigung erfahren hat, tritt die Frage nach dem Verständnis der Obrigkeit nicht mehr mit solcher Schärfe auf wie in den Zeiten der Verfolgungen und Bedrückungen der Christen. Die Frontstellung ist eine andere geworden. Leider fehlen uns gerade für den kirchlichen Westen des Römerreiches aus der Zeit des großen Umschwungs und der Wandlung zur Staatskirche klare und eingehende Zeugnisse für das Verständnis von Römer 13. Nur Spuren werden hier und da sichtbar. Der als Häretiker und als der große dogmatische Gegner des Augustinus berühmt gewordene *Pelagius*²⁰⁾ hinterließ eine Auslegung sämtlicher Paulusbriefe²¹⁾; gerade für den Römerbrief bringt er aber hauptsächlich ältere Quellen²²⁾. Ebenso beruht die Bedeutung des *Rufinus*²³⁾ weniger auf den von ihm bekannten, eigenen Werken, als gerade auf seinen Arbeiten als Übersetzer mancher griechischer Werke²⁴⁾, wobei er auch, wie wir oben sahen, seinen unentbehrlichen Beitrag zu unserer Stelle geleistet hat. Ähnlich ist die Rolle des *Hieronymus*²⁵⁾, der als Sammler, Revisor und Übersetzer bedeutsam war, während er uns eine eigene Exegese unseres Abschnitts nicht hinterlassen hat. Selbständig, im wesentlichen neu und überragend ist dafür das, was uns, aus ganz großer Schau, *Augustinus* über das Verhältnis von Kirche und Staat im allgemeinen und über Römer 13 im besonderen zu sagen hat²⁶⁾.

Er, der in der Rhetorik gelehriger Schüler und dann selbst Lehrer war, der die griechische Philosophie, besonders den Neuplatonismus, wie kaum ein anderer Theologe der Antike gekannt und in seinem Werk verarbeitet hat, war wohl der einflußreichste und bedeutendste Kirchenvater lateinischer Zunge. Augustins zahlreiche Schriften, die uns vollständiger erhalten sind als die der bisher Genannten, können unmöglich in diesem Rahmen genannt, viel weniger noch in gebührender Weise gewürdigt werden. Für unsere Fragestellung sind in erster Linie in Betracht zu ziehen sein großes Werk „*De Civitate Dei*“ und seine exegetischen Schriften²⁷⁾. Die 22 Bücher des erstgenannten Werkes erschienen stückweise in

20) Vgl. Altaner, Patrologie, S. 327, der von dem „Irrlehrer“ ein nur kurzes und einseitiges Bild gibt.

21) A. Souter, *Pelagius' expositions of the thirteen epistles of St. Paul*, 2 Bde. 1922/26.

22) Vgl. dazu J. Smith in *Journ. of Theol. Stud.* XIX (1917), S. 162 ff.; XX, 1918, S. 55 ff.; XXXI, 1929, S. 21 ff.

23) Etwa 345—410; vgl. Altaner a. a. O., S. 343; s. o. S. 51 (Origenes).

24) Vgl. M. Stenzel: *Rufinus von Aquileja und die Bibel I (Römer)*. Diss. Freiburg 1941.

25) Vgl. Altaner a. a. O., S. 351.

26) 354—430. Vgl. Altaner a. a. O., S. 364 ff.

27) Ausgaben: B. Domwart/A. Kalb, 4. A., 1928. Im Corp. Script. Eccl. Lat.: Band 40 (1899, 2 Vol.) von E. Hoffmann u. a.

den Jahren 413 bis 426. Das Gesamtwerk war ursprünglich als Apologie des Christentums angelegt, wuchs aber dann heran zu einem ersten großartigen Versuch einer christlichen Geschichtstheologie. Der Vorwurf gegen die Christen, sie mit ihrer Lehre trügen die Schuld am Untergange Roms, hatte Augustin genötigt, zunächst einmal eine Darstellung der Universalgeschichte von den Anfängen an zu geben, wobei seine scharfe Kritik vor allem die Rolle des Götterkultes und der heidnischen Philosophie in ihrer Verderblichkeit bloßstellt. Im zweiten Hauptteil des Werkes (Buch 11–22) bespricht er das Gegenüber von *Civitas Dei* und *Civitas Terrena* als das Hauptthema der ganzen Weltgeschichte. Für unsere Fragestellung ist dabei im Auge zu behalten, daß er nicht etwa die *Civitas Dei* mit der christlichen Kirche und die *Civitas Terrena* mit irgendeinem konkreten irdischen Reiche gleichsetzt²⁸⁾. Vielmehr ist für ihn die Scheidung zwischen den Bürgern des „Kainstaates“ und des „Abelstaates“ kennzeichnend²⁹⁾; beide sind in der Gegenwart noch miteinander verflochten und werden erst am jüngsten Tage endgültig geschieden werden. Letztlich sind es also die Bereiche des Glaubens und des Unglaubens, die miteinander im Kampfe liegen.

In seinen eingehenden Schilderungen der Geschichte macht Augustin selbstverständlich vielfach seine Bemerkungen über das Wesen und die Funktion der irdischen, politischen Reiche und der weltlichen Obrigkeit. Scharf ist dabei sein Urteil über die Staaten, in denen es an Gerechtigkeit mangelt:

„Wenn die Gerechtigkeit dahin ist, was sind die Reiche anders als große Räuberstaaten³⁰⁾, denn was sind schließlich Räuberstaaten anders als kleine Reiche? Sie bilden eine Gruppe von Menschen, sie werden durch den Befehl eines Oberhauptes regiert, sie bleiben beieinander auf Grund eines Vertrages gegenseitiger Verbundenheit, die Beute wird verteilt auf Grund der getroffenen Abmachungen. Wenn nun das Übel zunimmt dadurch, daß sich eine große Schar verbrecherischer Leute der Gruppe anschließt, daß sie sogar ganze Landstriche besetzen, die Orte befestigen, Städte einnehmen und Völker unterwerfen, dann nehmen sie den näherliegenden Namen „Reich“ an, nicht, weil nun damit ihre Machtgelüste als gestillt gelten sollen, sondern damit sie solchergestalt wenigstens straflos ausgehen.“³¹⁾

Dieses Kapitel ist immer wieder von Theologen und Historikern aufgegriffen worden, die darin Augustins Sicht des Staates wiedergegeben glaubten. Die meisten Interpreten meinen, daß hier Augustins eindeutiges Nein zum weltlichen Staate ausgesprochen sei. Denn wenn der Staat nur auf Grund eines Vertrages, und dazu noch eines Vertrages zwischen räuberischen Menschen zustande gekommen ist, wie kann man dann als Christ noch positiv von diesem Staate reden und zu ihm stehen? Aber solch einseitige Interpretation Augustins beruht vielfach darauf, daß man die Einleitungsworte dieser Ausführungen „wenn die Gerechtigkeit dahin ist“ zu leicht nimmt oder gar überhört. Diese Bedingung der

28) De Civ. Dei XII, 28.

29) De Civ. Dei XV, 1.

30) De Civ. Dei IV, 4 (Remota iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia ?)

31) De Civ. Dei IV, 4.

Justitia ist für Augustin Voraussetzung für den rechten Staat. Augustin sieht also keineswegs alle empirischen Staaten unter dem negativen Urteil, daß sie nur große Räuberbanden seien. Setzte man diesen einen Satz Augustins absolut, so wäre es wahr, daß damit „ein reguläres Todesurteil über den Staat“ ausgesprochen sei³²⁾. Nein, auch Augustin weiß wie Paulus um die Einrichtung der staatlichen Ordnung durch die Planung und Hand Gottes. Auch darüber äußert er sich in seinem Werk „Vom Gottesstaat“:

„Dieser Gott hat, so muß man annehmen, ganz gewiß die menschlichen Reiche, die Herrschafts- und Dienstbarkeitsverhältnisse außerhalb der Gesetze seiner Vorsehung stellen wollen.“³³⁾

Die irdischen Reiche stehen also nicht etwa außerhalb der Macht und des Willens Gottes, sondern er hat sie auch unter seine Vorsehung genommen. Augustin macht diese Aussage, um eine Antwort auf die Frage zu geben, warum Gott Rom groß werden und dann untergehen ließ. Auch hinter dem Aufstieg und Niedergang der Weltreiche steht das Handeln Gottes, der alles geschaffen hat. Die Reiche der Welt gehören nicht etwa in den Raum menschlicher Willkür, die durch Verträge und Abkommen solche Reiche begründen könnte, oder gar unter den Einfluß des Bösen. Nein, Gott allein hat die Vollmacht und Freiheit, Obrigkeiten einzusetzen und Reiche ins Leben zu rufen. Auch davon weiß Augustin und kann deshalb mahnen:

„Und somit laßt uns die Gewalt, Herrschaft und Reich zu verleihen, allein dem wahren Gott zuschreiben, der die Glückseligkeit im Himmelreich nur den Guten verleiht, dagegen irdische Herrschaft sowohl Frommen als Gottlosen, wie es ihm gefällt, stets aber nach Recht und Billigkeit.“

Die Obrigkeitsordnung, die Gott eingesetzt hat, umfaßt also Glieder sowohl der Civitas Dei (die Guten) als auch der Civitas Terrena (die Gottlosen), steht also über den beiden Civitates³⁵⁾. Es wäre also eine Vereinseitigung, Augustin einer völligen Negierung des weltlichen Staates zu zeihen³⁶⁾; andererseits ist er keineswegs nur Lobredner oder gar Schmeichler der weltlichen Autoritäten, vor allem nicht in der Gefahr, ihre Macht zu vergöttlichen, sondern zu sehr Realist, als daß er nicht auch die Möglichkeit ins Auge faßte, daß der Staat seinem Auftrage von Gott untreu wird und, wie er sich ausdrückt, die Gerechtigkeit vernachlässigt, ja aufgibt³⁷⁾.

32) Vgl. H. Scholz: *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, ein Kommentar zu Augustins „De Civitate Dei“ (1911), S. 102.

33) De Civ. Dei V, 19. Dagegen behauptet z. B. auch F. Loofs, *Leitf. d. Dogmengesch.*, 3. A., 1893, S. 228, für August. decke sich die civitas terrena mit dem heidn. Römerreich.

34) De Civ. Dei V, 21.

35) Dabei bleibt zu fragen, ob Augustin unterscheiden würde zwischen denen, die das Amt der Obrigkeit tragen, und denen, die ihm gehorsam sind; in beiden sind wohl auch „Bürger beider Civitates“ vertreten.

36) Vgl.: Die jüngste Kritik an dieser These: R. Bakker: „Hoe denkt Augustinus over de Staat?“ in *Vox theologica* (Assen, Holland), XXI (Mai 1951), S. 135 ff.

37) Es geht wohl zu weit, den Satz A.s von den Latrocinia nur als eine Fiktion hinzustellen, wie das Reuter, *Augustinische Studien* (1887), S. 138 ff., tut. („Selbst in seiner unvollkommensten Gestalt kann der Staat von der Idee der justitia nicht getrennt werden, der Gedanke der Trennung gehört lediglich dem Bereiche der Abstraktion an.“)

Daß diese These, Augustin sei in seiner Einstellung zum römischen Staate und zur allgemeinen Ordnung der Obrigkeit total ablehnend, unberechtigt und jedenfalls einseitig ist, beweist auch ein Blick auf seine Auslegung von Römer 13 in seiner um 395 verfaßten „*Expositio quarundam expositionum ex Ep ad Romanos*“. Da in seinem großen Werk „*De Civitate Dei*“ eine Auslegung von Römer 13 nicht vorkommt, sind wir für die eigentliche Exegese des Augustin auf das zuletztgenannte Werk, eine Auswahl von Kommentarstellen zu verschiedenen Perikopen des Römerbriefes, angewiesen³⁸⁾. Da beginnt er zunächst mit einem Hinweis auf die Gefahren, die sich für die von Christus in die Freiheit Berufenen ergab, daß nämlich einer, der Christ geworden war, leicht auch dazu kommen konnte, nunmehr in schwärmerischer Überheblichkeit sich den Obrigkeiten der irdischen Reiche nicht mehr verpflichtet zu sehen. Die Worte des Apostels zitierend, sagt Augustin, daß ihnen „*pro tempore rerum temporalium gubernatio tradita est*“. Er schränkt also den Gedanken der Einsetzung der Obrigkeit, wie ihn Paulus verhältnismäßig allgemein ausgesprochen hatte, nun nach Zeit (*pro tempore*) und Bereich (*rerum temporalium*) ein und sagt auch nur passivisch, daß ihnen die Leitung der weltlichen Geschäfte übertragen worden ist, ohne den zu nennen, der Subjekt der Beauftragung wäre. Angeregt durch den Begriff „*omnis anima*“ führt er dann aus:

„Da wir nämlich aus Seele und Leib bestehen und solange wir in diesem zeitlichen Leben sind, machen wir auch Gebrauch von den Dingen dieser Zeit zur Unterstützung für den Lauf dieses Lebens; wir müssen einesteils, soweit es dieses Leben angeht, den Obrigkeiten untertan sein, das heißt, den Menschen, die die menschlichen Dinge mit einer gewissen Ehre verwalten. Anderntheils, insofern wir an Gott glauben und zu seinem Reiche berufen sind, brauchen wir keinem Menschen untertan zu sein.“

Mit vorsichtigem Blick auf die möglichen Mißverständnisse stellt also Augustin die Pflicht und die Freiheit des Christen gegenüber der Obrigkeit fest: als Mensch, der noch in diesem zeitlichen Leben steht, ist er der Obrigkeit Gehorsam schuldig, weil er ja auch von ihr den Nutzen hat; als Gläubiger und als Erbe des Gottesreiches ist er keinem Menschen unterworfen. Nun kann aber auch das wieder mißverstanden werden:

„Wenn also jemand meint, weil er ein Christ ist, brauche er keine Steuer und Abgabe zu zahlen und brauche den Obrigkeiten, die darauf Wert legen, nicht die geschuldete Ehrerbietung zu erweisen, so wandelt er in großem Irrtum. Wenn andererseits jemand meint, er müsse sich so weit unterordnen, daß er sogar glaubt, derjenige, der ihm in der Verwaltung der zeitlichen Dinge an Würde vorsteht, auch über seinen Glauben etwas zu sagen habe, so fällt er in einen noch größeren Irrtum. Vielmehr ist darauf zu achten, daß der Weg eingeschlagen wird, den der Herr selbst vorschreibt, daß wir dem Caesar geben, was des Caesars ist, und Gott, was Gottes ist. Obwohl wir nämlich zu dem Reich berufen sind, in dem es keine Macht und Obrigkeit dieser Art mehr

38) Vgl. Migne, P. L. Bd. 35, Sp. 2083/84.

39) Ebenda.

gibt, sollen wir doch, solange wir noch auf diesem Wege sind, und ehe wir dorthin kommen in jenes Zeitalter, in dem die Entmächtigung aller Herrschaft und Gewalt stattfinden wird, unsere Lage um der Ordnung der menschlichen Dinge willen willig tragen, wobei wir nichts mit Verstellung tun und dabei doch nicht in erster Linie Menschen, sondern Gott, der dies befiehlt, gehorsam sind.“⁴⁰⁾

Augustin wehrt jede Schwärmerei ab, die die Ordnung dieser Welt hinter sich lassen, verachten oder gar beseitigen will. Wer meint, keine Steuern mehr zahlen und die Obrigkeit nicht mehr mit der nötigen Achtung ernst nehmen zu müssen, lebt im Irrtum. Andererseits will Augustin nicht dahin verstanden sein, daß die Vollmacht der obrigkeitlichen Gewalt sich auch auf den Glauben und die Berufung zum Gottesreich erstreckt. Unter Hinweis auf Matth. 22, Vers 21, fordert er also eine reinliche Scheidung zwischen dem, was dieses Leben, und dem, was das Leben in der zukünftigen Welt angeht. Dabei lenkt er den Blick derer, die vielleicht jetzt unter der Last der Gehorsamspflicht seufzen, auf den Anbruch der Christuszeit, in der alle Mächte und Gewalten entmächtigt werden und in der es keine Zwangsordnung, wie sie für dieses Leben notwendig erscheint, mehr geben wird. Gerade im Blick auf solch eine Zukunft sollen die Christen die Ordnung der irdischen Dinge als vorläufige hinnehmen und darin Gott Gehorsam erweisen. Augustin hält sich also sehr getreu an den Ton von Römer 13, das ja auch am Ende auf den Anbruch der Christuszeit hinweist.

In der Auslegung des dritten und vierten Verses kommt Augustin auf das Problem der Verfolgungen von seiten der staatlichen Obrigkeit — nun allerdings als einer, der in gewissem Grade darauf zurückschauen kann, als auf etwas, das der Vergangenheit angehört:

„Was er aber sagt: ‚Willst du die Obrigkeit nicht fürchten? Dann tue das Gute und du wirst Lob von ihr empfangen‘, kann manche Leute erregen, wenn sie überlegen, daß eben von solcher Obrigkeit die Christen oft genug Verfolgung zu leiden hatten. Haben sie etwa nicht das Gute getan, daß sie nicht nur kein Lob von derselben Obrigkeit empfangen, sondern von ihr sogar mit Strafen belegt und zu Tode gebracht worden sind. Aber das Wort des Apostels muß also genau betrachtet werden: er sagt nämlich nicht: ‚Tue das Gute, und die Obrigkeit wird dich loben!‘, sondern er sagt: ‚Tue das Gute und du wirst Lob von ihr empfangen.‘ Denn ob sie deine Tat als gut anerkennt oder ob sie (dich) verfolgt, du wirst von ihr Lob haben; entweder indem du sie zum Gehorsam gegen Gott gewinnst, oder indem du ihrer Verfolgung wegen die Krone (des Lebens) verdienst. Das wird nämlich auch aus dem Folgenden ersichtlich, wenn er sagt: ‚Sie ist nämlich Gottes Dienerin ‚dir zum Guten‘, auch wenn sie es sich selbst zum Schlechten ist.“⁴¹⁾

Augustin rechtfertigt die paulinischen Sätze gegen alle Einwände mit dem Scharfsinn des Advokaten; daß der Christ von dem glaubensfeindlichen Staate Gutes oder Lob zu erwarten hat, scheint doch ein Widerspruch in sich selbst zu sein.

40) Vgl. Migne, P. L. Bd. 35, Sp. 2083.

41) Migne, P. L. Bd. 35, Sp. 2083.

Augustin legt aber das „ex illa“ so aus, daß er sagt, auch die Handlungen der antichristlichen Obrigkeit schlugen letztlich für den Christen zum Guten aus, auch und gerade wenn es nach der Bewährung in der Verfolgung durch die Belohnung mit der Märtyrerkrone geschieht, die mehr ist als das Lob irdischer Fürsten. Wieder ruft er dann dem Leser ins Gedächtnis zurück, daß hinter den Worten des Paulus die Überzeugung steht, die Einflußsphäre der Obrigkeit dieser Welt habe ihre festen Begrenzungen:

„Was er aber sagt: ‚Deshalb ordnet euch aus Notwendigkeit unter‘ (42), geht darauf hinaus, daß wir die Einsicht gewinnen, es sei unumgänglich um der Ordnung dieses zeitlichen Lebens willen uns, der Not gehorchend, unterzuordnen, indem wir keinen Widerstand leisten, wenn jene etwas nehmen wollen von dem, über das ihnen Macht gegeben ist, nämlich von den zeitlichen Dingen.“

Ausdrücklich wird also die Anweisung des Paulus so verstanden, daß Augustin sie nur auf die „res temporal“, nicht auf die „bona permansura“ bezogen wissen will, ganz genau so, wie er schon in der Erklärung des 1. Verses die Grenzen für den Raum gezogen hat, in dem die Obrigkeit Befehlsgewalt hat. Bemerkenswert ist die Auslegung, die Augustin der paulinischen Begründung des Gehorsams (um des Gewissens willen) gibt:

„Nicht um des Zornes allein, sondern auch um des Gewissens willen‘ — das heißt nicht nur, um dem Zorn zu entgehen, was ja durch Verstellung geschehen kann; sondern damit du in deinem Gewissen die Festigkeit habest, daß du aus Liebe zu dem handelst, dem du nach Befehl deines Herrn untertan bist, ‚der ja will, daß alle gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit kommen‘. Als der Apostel das sagte⁴⁴⁾, meinte er die Obrigkeit selbst. Das ist das, was er an anderer Stelle den Sklaven anrät: ‚Nicht vor Augen sollt ihr euren Dienst tun als solche, die den Menschen gefallen‘, damit sie um deswillen, daß sie ihren Herren untertan sind, sie nicht hassen oder sich des Betrugers schuldig machen.“⁴⁵⁾

Das Gewissen hat also eine Beziehung zur „cognito veritatis“, und die letztere setzt auch den Maßstab für das rechte Verhalten gegen die Obrigkeit. Nicht die Menschen oder die von ihnen zu erwartenden Strafen, sondern Gott, der sein Gebot gibt und seinen Willen erkennen läßt, bestimmt den Christen zum aufrichtigen Gehorsam.

Für Augustin ist also der Staat nicht darum, daß er eine Größe dieser Welt ist, an sich böse; auch das römische Reich seiner Zeit konnte er noch, wenn auch mit der entsprechenden Einschränkung, als Gottes Werkzeug ansehen⁴⁶⁾, aber eben nur für den Bereich des res temporales. Die Gewalt ist von Gott gegeben, der menschliche Wille, wenn er böse ist, kann sie allerdings mißbrauchen, und

42) So korrigiert Erasmus die in anderen Handschriften überlieferte Lesart: „Necessitati“ — ordnet euch der Notwendigkeit unter.

43) Migne, P. L. Bd. 35, Sp. 2084.

44) 1. Tim. 2,4.

45) Migne, P. L., Bd. 35, Sp. 2084.

46) Vgl. P. Gerosa, „S. Agostino e l'Imperialismo Romano“ in *Miscellanea Agostiniana* 2 (1931), S. 977.

diesen bösen Gebrauch der Macht kann man da nicht Gott zuschreiben⁴⁷⁾. Eigentlich aber soll der Staat, will er seiner Zwecksetzung treu bleiben, den Menschen Gelegenheit geben, sich auf das jenseitige Leben vorzubereiten. Es wäre eine dankbare Aufgabe, bei einem Gang durch die Schriften Augustins seine Staatsauffassung festzustellen und vielleicht auch gewisse Wandlungen in den Einzelheiten zu entdecken, aber das würde den Rahmen unserer Untersuchung sprengen und für Römer 13 kaum sehr wesentliche Unterschiede zu Tage fördern⁴⁸⁾. An einer wenig bekannten Stelle äußert sich Augustin allerdings in bezeichnender Weise über sein Verständnis der „potestates“ unserer Perikope⁴⁹⁾. In der „enarratio“ in Psalm 103, Vers 4, spricht er von den „potestates summorum caelorum“ und dann plötzlich von denen, die „inferiores“ und „terrenae“ sind, und zitiert dazu Römer 13, Vers 2, sieht also ganz offenbar eine Art Linie, die von den hierarchischen Engelordnungen zu den obrigkeitlichen Ordnungen dieser Welt führt. Also sind bei ihm die irdischen potestates nicht ausschließlich in sich selbst begrenzte, menschliche Obrigkeiten politischer Natur, die etwa nur zu Stande gekommen wären auf Grund menschlicher Abmachungen oder Verträge, wie er das in den oben zitierten Worten von den Reichen dieser Welt zu behaupten schien⁵⁰⁾.

Die Staatsauffassung Augustins, wie wir sie aus den Proben der Zitate aus „De Civitate Dei“ und aus seinen exegetischen Äußerungen kennengelernt haben, wurde richtungweisend für die Exegeten, die sich in der Folgezeit um die Auslegung von Römer 13 mühten und dabei doch immer wieder sich als Epigonen erwiesen. Eigentlich grundlegend neue und originelle Gedanken für das Verständnis unserer Perikope finden sich kaum wieder; die Theologen, die Römer 13 aufgreifen, wiederholen oft genug die schon bekannten Grundgedanken. So äußert sich Papst *Leo der Große* vielfach in seinen zahlreichen und überlieferten Episteln zum Thema Kirche und Staat, weicht aber dabei nicht von den traditionellen Anschauungen ab und bietet keine eigentliche Exegese unserer Stelle⁵¹⁾. Ebenfalls in die nachaugustinische Generation gehört der Bischof *Eucherius von Lyon*⁵²⁾, der sich als Schriftausleger einen gewissen Namen gemacht hat, vor allem durch seine Begriffserklärungen in der Schrift „Instructiones ad Salonium“. In diesem Werk nimmt er auch einmal, wenngleich sehr kurz, Stellung zu Römer 13⁵³⁾. Auf die Frage, warum nicht alle Herrscher das ihnen von Gott anvertraute Amt in guter Weise zu verwalten scheinen, antwortet er:

47) Nusquam autem legimus in sanctis scripturis: Non est voluntas nisi a Deo ... Augustin, De Spiritu et Littera 54.

48) Die zahlreichen Untersuchungen zu dieser Frage können hier nicht alle genannt werden. Vgl. z. B. B. Seidel, Die Lehre des hl. A. vom Staate (1909); O. Schilling, Die Staats- und die Soziallehre des hl. A. (1910); H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke (1926); V. Stegemann, Augustins Gottesstaat (1928) u. a.

49) Diesen Hinweis verdanke ich H. v. Campenhausen „Zur Auslegung von Römer 13 ...“ in Bertholet-Festschrift (1950), S. 103, Anm. 4 (dort auch andere Stellen zu ἐξουσία).

50) S. o. S. 70.

51) Leo I. (440—461 Papst). Vgl. seine Ep. VII, 11, 15; XXIX, 133, 34 u. a. Altaner, Patrologie S. 310 f.

52) Gest. um 450, vgl. Altaner a. a. O. S. 404. Zum ganzen Problem vgl. W. Kissling: Das Verhältnis zwischen Sacerdotium und Imperium nach den Anschauungen der Päpste von Leo d. Gr. bis Gelasius I. (1921).

53) Vgl. Migne, P. L. Bd. 50, Sp. 805.

„Weil auch alle in gleicher Weise dieses Leben von Gott empfangen und dennoch nicht alle gleicherweise leben.“⁵⁴⁾

Es ist müßig, hieraus entdecken zu wollen, daß Eucherius den Staat in den Bereich der „Schöpfungsordnungen“ verweise; seine übrigen Ausführungen in dem genannten Werk lassen nicht auf solche theologischen Reflexionen schließen. Damit haben wir den Chor der Stimmen, die seit dem 4. Jahrhundert im Westen des sterbenden Römerreiches erklangen, zu Gehör gebracht. Die äußere Lage für die Ausleger hatte sich erheblich gewandelt: die akuten Auseinandersetzungen mit einer heidnischen Obrigkeit waren nicht mehr an der Tagesordnung. Um so erstaunlicher ist, wie sehr die praktisch-ethischen Gesichtspunkte des Textes von Römer 13 hervorgehoben werden. Die Einflüsse der älteren Theologen sind nicht zu verkennen; immer wieder taucht der Versuch auf, die Scheidung zwischen Amt und Person konsequent durchzuführen: daß nämlich die Obrigkeit als Ordnung von Gott eingesetzt ist, aber die jeweiligen Amtsträger nicht ohne weiteres als Gottes Beauftragte anzusehen sind. Augustin geht bezeichnenderweise von einem anderen Ansatzpunkt aus an den Text heran; ihn bewegt in erster Linie die Frage: Wozu sind die Herrscher dieser Welt eingesetzt und wo liegen die Grenzen ihres Machtbereiches? Seine Antwort heißt: Der Auftrag der Obrigkeit lautet, daß sie die äußere Ordnung des weltlichen Lebens zu garantieren hat; sie ist also zuständig für den Bereich der „res temporales“. Dabei sind aber die Herrscher, soweit sie ihrem Auftrag gemäß und in Bindung an die Gerechtigkeit handeln und regieren, keineswegs nur solche, die auf Grund menschlichen Willens und äußerer Abmachungen ihr Amt führten. Die Ordnung der Obrigkeit hat trotz allen Einschränkungen, die Augustin macht, auch in seinen Augen ihren Grund in Gottes Beauftragung und findet ihr Ziel in seinem kommenden Gericht. So sind gewissermaßen die zwei Grenzen gezogen: die räumliche, die das Amt der Obrigkeit auf die „res temporales“ beschränkt, und die zeitliche, die durch Gottes Gericht gegeben ist, das dem Wirken der Obrigkeit seine Richtung, aber auch sein Ende setzt. Darum ist für den Christen in seinem Verhalten zur Obrigkeit mehr zu bedenken als nur die Frage, wie er etwa schlecht und recht mit ihr auskommt. Für den Untertanen wie für den Herrscher findet das Herrschafts- und Untertanenverhältnis sein Ziel im Gericht Gottes, in dem er Lob und Strafe austeilen wird. Auch von den Auslegern der von uns betrachteten Periode wird, obgleich sie nicht mehr vor die Fragen der Verfolgungszeit gestellt sind, die Gehorsamsforderung nicht verabsolutiert, weil man nunmehr mit ausschließlich christlichen oder zumindest christenfreundlichen Kaisern zu tun bekommen hätte. Der Gehorsam gegen Gott kann (muß aber nicht immer) mit dem Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit identisch sein; der Satz des Paulus, daß die Obrigkeit dem, der Gutes tut, Lob erteile, wird von Augustin als Mißverständnis dargestellt: Lob kann es von der Obrigkeit geben — so lautet der ursprüngliche Sinn nach Augustins Auffassung — aber auch im indirekten Sinne, indem nämlich der Ungehorsam gegen die irdische Obrigkeit unter Umständen als größerer Gehorsam gegen den lebendigen Gott belohnt wird. Das Gute tun, heißt also im tiefsten Sinne, Gott

54) Ebenda.

gehorsam sein; daß dieser Weg wie in den Zeiten des Märtyrertums ins Leiden und vielleicht sogar in den Tod von der Hand der Obrigkeit führt, wird als Möglichkeit auch von den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts noch nicht von der Hand gewiesen. Im ganzen wird der Staat, besonders auffällig von Augustin, mit einer gewissen Reserve betrachtet, die dem Christen immer wieder die Pflicht aufträgt, zu prüfen, wie weit die Obrigkeit bei der „justitia“ bleibt; denn nur die letztere gibt ihr obrigkeitlichen Charakter. Gibt ein Reich die „justitia“ auf, so haben wir Augustin sagen hören, dann ist es nichts mehr als eine Räuberbande, und in solchem Falle kann nicht mehr ohne weiteres und ohne Einschränkung gesagt werden, daß ein solcher Staat unter Gott sein Regiment führt.

§ 6 *Der Ausklang der patristischen Exegese*

Der letzte Abschnitt der patristischen Literatur gleicht einem Weg, der von der Höhe nun fast steil in die Tiefe führt. Denn in den nächsten Jahrhunderten erreicht das Schrifttum der Kirchenväter niemals wieder die Höhe, die einst von den Großen des Ostens und Westens erklimmen worden war. Vielleicht tut man mit solch einem abschätzenden Urteil den Werken der späten Kirchenväter auf dem Gebiet der Dogmatik Unrecht; für das Gebiet der Exegese erweist es sich nur allzu deutlich, wie sehr die Ausleger nun in steigendem Maße nur noch anknüpfen an das oder gar nur noch abschreiben, was die vorhergehenden Generationen zu den jeweiligen Abschnitten der Heiligen Schrift gedacht und gesagt haben. Für den Römerbrief wird das sichtbar an den exegetischen Arbeiten des letzten großen griechischen Kirchenvaters, der sich gerade auf dogmatischem Gebiet einen Namen gemacht hat, des *Johannes Damascenus*¹⁾. Über sein Leben wissen wir nur sehr wenig; zu bedenken ist für unsere Fragestellung, daß er, wenn wir der Überlieferung Glauben schenken dürfen, zunächst ein Staatsamt innehatte, in dem er gegenüber der nichtchristlichen Obrigkeit, dem Kalifen, die Belange der christlichen Bevölkerung zu vertreten hatte. Auf Grund seines christlichen Glaubens gab er dieses Amt auf und wurde Mönch und Priester. Er hinterließ zahlreiche Werke, darunter die *Πηχὴ Γνωσεως*, aber sein exegetisches Werk, ein umfangreicher Kommentar zu den Paulusbriefen, ist eine unselbständige Arbeit. Das läßt sich auch in den Ausführungen zu Römer 13 vom ersten Augenblick an erkennen. Man hört die alten griechischen Väter und nicht die Stimme des Damascenus, wenn es heißt:

„Häufig predigt Paulus über den den Fürsten geschuldeten Gehorsam; dadurch macht er offenkundig, daß Christus nicht dazu sein Gebot gegeben hat, den Staat umzustürzen (was gewisse Leute als Vorwurf äußerten), sondern um ihn um so besser einzusetzen. ‚Es gibt keine Obrigkeit. . .‘ Die Berechtigung und der Sinn dieses Gebotes liegen darin, daß diese von Gott eingesetzt sind. Er sagt in Wirklichkeit nicht, daß jeder Fürst von Gott eingesetzt wird, und diese Worte gelten nicht von den einzelnen Herrschern, sondern von der Sache selber. Denn, daß Obrigkeiten sind und daß einige befehlen und andere der Befehlsgewalt gehorsam sind, und daß nicht einfach völlig planlos vieles

1) Etwa 675—749, vgl. Altaner, *Patrologie*, S. 474 f.

getan wird, so daß die Völker nach Art der Ströme hierhin und dorthin sich ergießen, das ist das Werk der Weisheit Gottes. Deshalb sagt er nicht: „Denn es gibt keinen Herrscher, er sei denn von Gott“, sondern er spricht von der Sache selber, wenn er sagt „Denn es gibt keine Gewalt, sie sei denn von Gott“. Denn wie er einmal von Mann und Frau spricht, daß die Frau dem Manne von Gott zur Ehe gegeben sei, und dabei meint, Gott sei eben der Stifter der Ehe, so muß auch das, was hier gesagt ist, als allgemeine Aussage aufgefaßt werden.“²⁾

Für diese Auslegung hat Johannes Damascenus kaum etwas eigenes beigetragen; er stützt sich ganz auf seine großen Vorgänger, wie man sieht, vor allem auf Chrysostomus, von dem er auch den Vergleich mit der göttlichen Stiftung der Ehe übernimmt, allerdings gekürzt. Auch die folgenden Sätze sind fast wörtliche Zitate:

„Damit nicht die Gläubigen sagen können: ‚Du machst uns gering und zu Mißächtern unseres Führers, wenn du uns den weltlichen Herrschern unterwirfst, wo wir doch des Himmelreiches teilhaftig werden sollen‘, darum erklärt er, sie sollten sich keineswegs den Fürsten, sondern Gott selber unterordnen. So fährt er auch fort und sagt: ‚Wer den Fürsten nicht gehorcht, widerstrebt Gott, der sie eingesetzt hat‘. Das bemüht er sich vielfältig zu zeigen, daß wir ihnen diesen Gehorsam ganz und gar nicht aus freien Stücken erweisen, sondern, daß wir seine Schuldner sind. Hierdurch gibt er sich gewissermaßen Mühe, die ungläubigen Fürsten zum Glauben anzureizen und die Gläubigen zum Gehorsam.“³⁾

Beinah Wort für Wort hat Chrysostomus also Pate gestanden zu diesen Erläuterungen von Römer 13. Da Johannes Damascenus typisch ist für die Art und Weise der Kompilationsarbeiten, wie sie die späteren Kirchenväter bei ihrer Arbeit an der Heiligen Schrift taten, sei sein Kommentar zu Römer 13 hier ganz zitiert; zum 5. Vers schreibt er:

„Das sagt (Paulus) nicht nur, weil du nämlich Gott widerstehst, wenn du dich weigerst, dich zu unterwerfen, und weil du dir selbst zum Urheber böser Dinge wirst, sondern auch, weil dir die größten Wohltaten gewährt werden, solange sie für den Frieden und die bürgerliche Verwaltung Sorge tragen. Nach dem Hinweis auf die einzelnen Wohltaten, die den Staatsverbänden durch die Behörden geleistet werden, denke an die rechte Ordnung, an den Frieden und die übrigen Amtsgeschäfte; aus diesem Einen beweist er nun das Ganze. Woraus nämlich? daraus, daß er sagt, daß sie uns durch diese Wohltaten zu Dank verpflichten; und du selbst bezeugst das durch die Zahlung der Steuer. ‚Denn sie sind Gottes Diener...‘ Er stellt uns ihre Mühe und Arbeit vor Augen und die ärgerliche Anspannung, in der sie von den Sorgen verzehrt werden. Denn deren Leben besteht in dieser Bemühung, daß du den

2) Die Ausgabe der exegetischen Schriften bei Migne, P. G. Bd. 95, ist zwar den neuen kritischen Maßstäben nicht mehr entsprechend, aber noch durch keine bessere ersetzt; vgl. M. P. G. (herausgegeben von M. le Quien), Bd. 95 (1712), Sp. 546.

3) Ebenda.

Frieden genießen kannst. In der Fortsetzung zeigt er an, daß nicht nur befohlen ist, Abgaben zu leisten, sondern auch Ehre und Furcht. Wenn jemand aber dagegen Einspruch erhebt (unter Hinweis auf das), was er oben sagt: „Willst du die Obrigkeit nicht fürchten müssen?“, der nehme zur Kenntnis, daß hier von ihm auf eine andere Furcht angespielt wird, die nämlich aus einem reinen Gewissen kommt. Nur allzu richtig sagt er: „Gebet (wieder)“, um damit anzuzeigen, daß es eine zu zahlende Schuld ist. Denn wer so handelt, tut das nicht aus freien Stücken, sondern weil es eben eine Schuld darstellt.“⁴⁾

Diese Sätze des Johannes Damascenus, deren Quellen nicht schwer festzustellen sind⁵⁾, sind also nur ein Beispiel, wie es von seinen Zeitgenossen und seinen Nachfolgern auf exegetischem Gebiet praktiziert wurde, die nämlich immer wieder fast nur abschrieben oder übersetzten, was vorlag.

Wohl erscheint Römer 13 in seinen Grundgedanken hier und dort widergespiegelt, aber eine neue wirkliche Auslegung geben die späteren Kirchenväter nicht mehr. Auch *Gregor der Große* weiß sich mit den Grundgedanken der apostolischen Ausführung über das Wesen des Staates eins, führt unsere Perikope auch teilweise an in seinem „*Liber regulae pastoralis*“⁶⁾; allerdings bleibt dabei, inmitten der Beschreibung der vielfältigen Pflichten des Seelsorgers, kaum etwas von den Gedanken zum Wesen der politischen Obrigkeit, sondern Gregor der Große bringt eher (zumal zum 3. Vers unseres Textes) eine Art moralisierender und spiritualisierender Spekulation. So beobachten wir unter seinen Zeitgenossen und den Theologen der Folgezeit immer wieder entweder ein Sichbegnügen mit allgemeinen Grundsätzen, die nicht von der Ansicht der früheren Väter verschieden sind, oder aber eine mehr oder weniger getreue Wiedergabe, mit oder ohne Angabe der Herkunft, von exegetischen Äußerungen der theologischen Vorfahren.

Eine rühmliche Ausnahme allerdings bildet *Photius von Konstantinopel*⁷⁾. Hier beobachten wir einen Mann, der anders als seine zeitgenössischen Brüder unter den Theologen den neutestamentlichen Text vor sich hat und nun nicht zuerst auf das hört, was andere vor ihm über diesen Text geschrieben und gesagt haben, sondern der in erster Linie auf diesen Text selbst hört, ihn zu sich sprechen läßt, dann sich auch mit der Meinung anderer befaßt, aber nicht mehr in mechanischer Weise als Abschreiber, sondern in selbständiger Verarbeitung und Auseinandersetzung. Das spricht aus jeder Seite des uns in langen Katenen-Fragmenten erhaltenen Kommentars zu den paulinischen Briefen⁸⁾.

4) Migne, P. G. Bd. 95, Sp. 547.

5) Der Gedanke, daß die Steuerzahlung Erweis ist für die Unterordnung unter den Befehl der Herrscher und den Willen Gottes, findet sich bereits bei Diodor von Tarsus, s. o. S. 67.

6) Papst 590—604; vgl. Altaner, Patrologie, S. 417 ff. Vgl. auch *Epistula II*, 36 (ad Imp. Phocam); b. Lib. r. p. III, 38.

7) Vgl. K. Staab: *Die Paulus-Kommentare*, S. XL; Ph. lebte etwa 820—891, gehört also eigentlich nicht mehr in die Antike, kann aber von der eigentlichen Patristik nicht getrennt werden und ist darum hier besprochen.

8) Das Verhältnis des eigentlichen Kommentars zu seinem bekannteren Werk „*Quaestiones ad Amphilo-
chium*“ und die Probleme der handschriftlichen Überlieferung sind ausführlich besprochen bei K. Staab
a. a. O., S. XL ff.

Wie selbständig Photius vorgeht, das wird auch erkennbar an dem Abschnitt seines Kommentars, der Römer 13, 1—4, behandelt. Schon die Tatsache, daß er den Gesamtaufriß dieser Ausführungen ins Auge faßt, unterscheidet ihn von den Auslegern, die sonst Vers für Vers kompilatorisch die Meinung der älteren Väter zusammengestellt hatten. Leider ist der Abschnitt zu Römer 13, 1—4, ganz offensichtlich nur ein Bruchstück, wie der unvermittelte Beginn mit der Frage nach der Nützlichkeit und Notwendigkeit des Sichunterordnens beweist:

„Du wirst den Vorteil haben, sagt (Paulus), davon, daß du dich unterordnest, nicht allein, weil du damit das Gebot erfüllst, sondern weil du auch Gott Ehre erweistest, indem du die von ihm eingesetzte Obrigkeit und den, der ihr Träger ist, ehrst. Selig zu preisen ist der, der auf solche Weise und aus diesem Grunde die Obrigkeit ehrt und ihr gehorcht, wie derjenige elend ist, der nicht aus solchem Grunde ihr gehorsam ist. Denn er zieht sich ein doppeltes Urteil zu: erstens das von Gott, weil er die von ihm eingesetzte und gestiftete Herrschaft verachtet, zweitens das von den Regierenden, denen er die Achtung versagt hat.“⁹⁾

Die Feinheit der Beobachtung, der kunstvolle Gebrauch der Synonyma und die systematische Aufgliederung des Textes — all das in der Methode des Photius kann durch die Übersetzung nur sehr bedingt widergegeben werden. Seine Neigung, nach festen Gesichtspunkten eine Ordnung der Gedanken und eine Reihenfolge der Aussagen aufzuzeigen, wird aber auch so ersichtlich:

„Schau dir an, welchen Vorteil die Regierenden bieten: sie hindern die Bösen und fördern die Ehrbaren eben dadurch, daß sie sie auszeichnen und loben wegen ihrer Tugend. Es ziemt sich darum auch, sie als solche hinzunehmen, die Gottes Diener sind und seinem Willen dienstbar. Und zum dritten, weil sie unter Zurücklassung ihrer eigenen Geschäfte, sich um das Gemeinwohl kümmern, die Wohlfahrt der anderen im Auge haben, das eigene lassen und dafür die Mühe für die anderen auf sich nehmen. Wer sollte ihnen auf Grund dieser einsichtigen Beurteilung, auch wenn keine Furcht auferlegt wird, die Bewunderung versagen und ihr Wort nicht wie das der Väter und Vormünder ansehen? Selig sind, die so regieren.“¹⁰⁾

Photius arbeitet sehr gern mit dem Mittel der Frage: „Was bedeutet...?“ und bespricht so die Einwände, die gemacht worden sind oder vom Leser und Hörer gemacht werden könnten. So auch in der Fortsetzung der Besprechung der ersten Verse von Römer 13:

„Und dir, heißt es, ist sie Dienerin zum Guten“, natürlich insofern sie eben Gottes Dienerin ist. Was bedeutet ‚Dir ist sie Dienerin‘? Sie hindert die Bösen und bewahrt dich vor Schaden von ihnen und gewährt dir Sicherheit, so daß du das Gute tun kannst. Sie dient dir also zum Guten und, wenn du dich vor den Bösen fürchtest, reißt sie dich von dort zurück und bestärkt dich zur Tugend; indem sie dich lobt und indem sie billigt, was du tust, bestärkt sie dich.“¹¹⁾

9) K. Staab, Paulus-Katenen S. 533.

10) Ebenda.

11) Staab, a. a. O., S. 533.

Drei Gründe hat Photius für die Berechtigung der Mahnung zum Gehorsam in den Worten des Paulus entdeckt: Erstens die Tatsache, daß die Obrigkeit Setzung Gottes ist, daß also mit dem Gehorsam gegen die Obrigkeit auch Gottes Wille erfüllt wird; zweites aus Gründen des eigenen Vorteils: weil sie sonst mit Strafe eingreift; und drittens auf Grund der klaren Einsicht, daß die Männer, die das Amt der Obrigkeit führen und dafür ihr Privatleben und ihre Zeit opfern, wohl Ehrerbietung und Unterordnung erwarten dürfen. Während Photius so den zusammenhängenden Abschnitt der ersten vier Verse in einem derartigen Exkurs behandelt hat, schreibt er zu Vers 5 eine Art kurzer Glosse (jedenfalls ist uns nicht mehr davon erhalten):

„Wenn sie nämlich Gottes Dienerin ist und wenn du von ihr Lob empfangen willst, dann sollen eben nicht nur die Sünder sich unterwerfen, weil sonst Zorn droht, sondern ziemt es sich, die Obrigkeit der Ehre wert zu schätzen als Dienerin Gottes, als Spenderin des Lobes, die die Tugend krönt. Denn wenn es auch keine Furcht gäbe, würde doch das Gewissen selbst zum Gehorsam und zur Unterordnung ermuntern. ‚Aber auch um des Gewissens willen‘; denn wegen des Zornes ordnen sich auch die Bösen, und die, die eigentlich nicht wollen, unter; um des Gewissens willen aber schulden die Ehrbaren eine freiwillige und von Herzen kommende Unterordnung.“¹²⁾

Zwar kann man sagen, daß auch bei Photius nicht alle Gedanken neu sind; denn die beiden Aspekte, die die Obrigkeitsordnung hat, sind schon früher laut geworden: daß sie nämlich Gegenstand der Furcht für die ungehorsamen und böswilligen Menschen, andererseits aber Gegenstand dankbarer und freiwilliger Unterordnung „um des Gewissens willen“ für die Guten und Ehrbaren sein will. Photius hört aber doch auch insofern wieder neu auf Paulus, als er sich damit bescheidet, die Verse an die Untertanen und nicht, wie es inzwischen von anderen Auslegern so oft getan wurde, an die Obrigkeit selber gerichtet zu sein lassen¹³⁾. Damit läßt er sich also in viel getreuerer Weise als die übrigen Ausleger zunächst einmal vom Text leiten und nicht von Interessen, die vielleicht in der zeitgeschichtlichen Situation begründet wären. Auffällig ist, wie Photius auch die Ausführung des Paulus, in der er das Wesen der Obrigkeit zu beschreiben versucht, bereits moralisiert, während sie für den Apostel eher Begründung für seine Anweisung als sogleich Anweisung selbst zu sein scheinen. Trotz der Übernahme nicht eigenständiger Gedanken, die ja bei einem so späten Ausleger, der die Schriften seiner Vorgänger kennt, unausbleiblich ist, muß Photius das Lob gespendet werden, noch einmal nach eigener Weise und mit eigenen Worten wirklich Exegese unseres Schriftabschnitts getrieben zu haben, als der letzte unter den Kirchenvätern¹⁴⁾.

§ 7 Die Auslegung von Römer 13, 17, im Hoch- und Spätmittelalter

Es hieße, den Rahmen unserer Untersuchung sprengen, wollten wir für den Zeitraum des Mittelalters die allgemeine Problematik des Verhältnisses von Staat

12) Staab, a. a. O., S. 534.

13) Höchstens der Satz „Selig sind, die so regieren“ (s. o. S. 76) könnte an die Obrigkeit gerichtet sein.

14) Man vergleiche damit z. B. seinen jüngeren „Nachfahren“ Theophylactus (gest. 1078), der zu Römer 13 die Exegese des Chrysostomus übernimmt (Migne, P. G. CXXIV, Sp. 514).

und Kirche in allen Einzelzügen aufzeigen. Darüber sind zahlreiche Spezialuntersuchungen, die die historischen und juristischen Hintergründe dieser Fragen beleuchten, erschienen¹⁾. Die im vorigen Abschnitt genannten Väter des kirchlichen Ostens verrieten in ihren Auslegungen von Römer 13 nur wenig von der großen politischen Geschichte und den umwälzenden Ereignissen ihrer Zeit; auch für den Westen bilden der Zusammenbruch des Römerreiches, die Wirren und Kämpfe der Völkerwanderung und die Festigung des Frankenreiches nur den allgemeinen Hintergrund für die Geschichte der Exegese unserer Perikope. Zwar werden in der Folgezeit, in den Kämpfen und Auseinandersetzungen zwischen der Papstkirche und dem Kaisertum häufig Argumente angeführt, die unbedingt an Römer 13 erinnern²⁾, aber als eigentliche Auslegung unserer Stelle können sie nicht gewertet werden.

Mit Photius, dem letzten für uns belangreichen griechischen Kirchenvater, haben wir bereits die Schwelle zum 9. Jahrhundert überschritten und wenden in diesem Zeitraum unseren Blick nun wieder nach dem Westen des ehemaligen römischen Reiches. Auch die Schriftausleger des Westens folgen dem Beispiel, das nun seit Jahrhunderten gebräuchlich geworden ist: auch sie benutzen für ihre Arbeit an der Heiligen Schrift in erster Linie den Stoff, der ihnen aus den Tagen der großen Kirchenväter vorliegt. Beispielhaft für diese Art und Weise der Schriftauslegung sind die Anmerkungen zu den biblischen Texten, die *Walahfried Strabo* in seinen *Glossa Ordinaria*³⁾ bietet; er begnügt sich auch nur damit, die Stimmen der großen Vorgänger in der Exegese zusammenzustellen und zitiert dabei vor allem Augustin, z. T. wörtlich, z. T. in freier Zusammenfassung der Gedanken, daß die Staatsgewalt von Gott eingesetzt ist und daß der, der ihr Widerstand leistet, gegen die Ordnung Gottes handelt. Aber auch die Grenzen der Gewalt des Staates werden hervorgehoben⁴⁾:

„Was soll geschehen, wenn sie befiehlt, was nicht erlaubt ist? Da soll er (der Christ) die Gewalt (des Staates) verachten, indem er die höhere Gewalt fürchtet; wenn also der Kaiser dieses und Gott etwas anderes befehlen sollte, dann soll man den ersteren verachten und muß Gott gehorchen.“⁵⁾

Aber nicht nur Augustins Spuren finden wir hier wieder; aus dem Ambrosiaster übernimmt Strabo den Satz, daß die Herrscher in ihrer Amtsführung die Macht Gottes widerspiegeln:

1) Z. B. F. Kern: *Gottes Gnadenamt und Widerstandsrecht im Mittelalter*, 1914. E. Pfeil: *Die fränkische und deutsche Romidee im frühen Mittelalter*, 1929. M. Grabmann: *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat* (Sitz.-Ber. d. Bayr. Akad. 1934). J. W. Thompson: „Church and State in mediaeval Germany“ in *American Journal of Theology*, Vol. 22 (1928), S. 72 ff. Weitere Literatur bei K. Voigt: „*Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit*“, 1936.

2) Vgl. die sog. Konstantinische Schenkung und die sog. pseudo-isidorischen Dekretalen. Dazu: E. Seckel in R. E. XVI (1905), 3. A., S. 265—307, und G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, II (2. Aufl., 1929, bearb. v. G. Ficker und H. Hermeling), S. 39 f.

3) Er starb etwa 849 auf der Reichenau, wo er einer der berühmtesten Lehrer und seit 838 Abt war. Vgl. L. Eigel: *Walahfrid Strabo. Ein Mönchs- und Dichterleben* (Stud. Mitteil. a. d. kgl. Sem. Wiens, 1909).

4) Während für den Osten, wie wir bereits beobachten konnten, Origenes und Chrysostomus die maßgeblichsten Quellen waren, sind es im Westen für die Kompilatoren vor allem Augustin und der Ambrosiaster.

5) Migne, Patr. Lat. Bd. 114, Sp. 512 f.; s. o. S. 97 f. (Augustin).

„Der Apostel sagt, daß sie als Fürsten, die zur rechten Ausrichtung des Lebens und zur Verhinderung von Widerwärtigkeiten eingesetzt sind, das Bild Gottes tragen, daß nämlich unter Einem die Übrigen sind.“⁶⁾

Aber nicht nur positive Stimmen übernimmt Strabo für seine Beurteilung des Staates und seiner Macht; auch er stellt die Frage, wie der Christ zu den bösen Herrschern stehen soll. Gilt wirklich unumschränkt, daß die Obrigkeit für den, der Gutes tut, nur eine positive Größe darstellt, oder lehrt nicht der Blick auf die Wirklichkeit des politischen Lebens, daß es auch schlechte Verwalter des obrigkeitlichen Amtes gibt? Dazu schreibt Strabo:

„Wenn der Fürst gut ist, bestraft er nicht den, der gut handelt, sondern liebt ihn. Wenn er aber schlecht ist, schadet er den Guten nicht, sondern läutert ihn. Der schlechte Untertan muß sich also fürchten, weil die Fürsten eingesetzt sind, das Schlechte zu bestrafen. ‚Du wirst von ihr Lob haben‘, wenn sie (die Obrigkeit) gerecht ist, indem sie dir Gelegenheit gibt, Lob (von Gott) zu erwerben.“⁷⁾

Auch Strabo sieht also den tiefen göttlichen Sinn selbst hinter der scheinbar bösen Staatsgewalt. In den Bemerkungen zu den übrigen Versen unserer Perikope wiederholt er nur, was uns bereits früher begegnet ist: So etwa gegen Ende des Abschnitts die Überlegung, daß Paulus hier nicht sagt: „Bezahlet“, sondern „Erstattet“, wenn er von der Pflicht des Christen, Steuern zu zahlen, spricht; auch betont Strabo wieder, daß das Steuerzahlen der äußere Beweis für die rechte Unterordnung ist⁸⁾.

Obgleich Strabo in seinem ganzen Kommentarwerk, ähnlich wie zu unserer Stelle, eigentlich nur die Stimme früherer Theologen wiederholt und kaum etwas Eigenes bietet, blieben seine exegetischen Arbeiten doch durch Jahrhunderte für die Auslegung der Heiligen Schrift maßgebend.

Wesentlich selbständiger in der Verarbeitung vorliegender Quellen und in der systematischen Klarheit seiner Ausführungen ist der Zeitgenosse Strabos und Mitschüler des berühmten Rhabanus Maurus, der spätere Bischof *Haymo von Halberstadt*⁹⁾. Trotz gewichtiger Einwände darf seine Autorschaft für die „Expositio in Pauli epistolas“ heute als gesichert gelten¹⁰⁾. Auch er ist zwar Kompilator, wendet aber viel Mühe darauf, die verschiedenen Stimmen, die vor ihm erklingen sind, zu einer Einheit zusammenzufügen. Erstaunlich ist, wie ernst er den genauen Wortlaut des Textes nimmt und wie er gerade die philologischen Bemerkungen zu den einzelnen Ausdrücken unseres Abschnitts übernimmt:

„Omnis anima“ — so bezeichnet die Heilige Schrift oft allein durch den Begriff ‚Seele‘ den ganzen Menschen.“¹¹⁾

In dieser Art definiert Haymo die einzelnen Ausdrücke des paulinischen Textes, fährt aber dann exkursartig fort:

6) Migne a. a. O., Sp. 512; s. o. S. 89 (Ambrosiaster).

7) Migne, Patr. Lat. Bd. 114, Sp. 512; s. o. S. 89.

8) S. o. bei Origenes u. a.

9) Gestorben 853 n. Chr.; vgl. S. M. Deutsch in R. E. Bd. VII (1899), 3. A., S. 348.

10) Einsprüche dagegen erhob A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* II (1. A., 1887), S. 597.

11) Migne, Patr. Lat. Bd. 117, Sp. 478.

„Aus diesem Grunde hat der allmächtige Gott den bestialisch veranlagten Menschen Herrscher vorgesetzt, damit, durch die Furcht vor ihnen, die Rücksichtslosigkeit ihrer Herzen gedämpft werde.“¹²⁾

Haymo ist sich hier mit den ältesten Auslegern unserer Stelle einig, wenn er die Notwendigkeit der staatlichen Ordnung in der Bekämpfung der Bosheit des natürlichen Menschen sieht. Er warnt die Christen vor Revolutionen und wird damit den Anweisungen des Apostels gerecht, indem er mahnt, die von Gott in Christus geschenkte Freiheit nicht politisch mißzuverstehen oder zu mißbrauchen:

„Da auch der Herr Jesus nicht gekommen ist, die Verhältnisse (der weltlichen Ordnung) umzustürzen, sondern die Seelen, die ewig leben sollen, zu retten.“¹³⁾

Auch darin weicht Haymo nicht von früheren Auslegern ab, daß er die Unbedingtheit der göttlichen Setzung der Obrigkeit hervorhebt und darauf aufmerksam macht, daß aus dem Widerstand dagegen nur Unheil wächst:

„Mag sie gut sein, mag sie schlecht sein, wer auch immer ihr Widerstand leistet, indem er ihr den Gehorsam verweigert, die Abgaben nicht zahlen und die Ehre nicht erweisen will, die er ihr erweisen sollte, der widersteht der Ordnung und Einrichtung Gottes, nach dessen Anordnung jene (Herrscher) das Regiment führen.“¹⁴⁾

Dann aber bringt Haymo eine Auslegungsmöglichkeit vor, die uns für seine Zeit überrascht:

„Gewisse Leute, in böser Meinung, haben diese ‚Gewalten‘ als dämonische Mächte erklärt, von denen im Brief an die Epheser gesagt ist (Eph. 6., V. 12): ‚nicht mit Fleisch oder Blut haben wir den Kampf zu führen, sondern mit Mächten und Gewalten.‘“¹⁵⁾

Haymo zeigt also, daß zu seiner Zeit die Beziehung zu anderen Stellen der Paulusbriefe, die von den *εξουσιαι* als dämonischen Gewalten sprechen, durchaus nicht völlig ausgeschlossen war. Allerdings machte er es sich dann mit der Besprechung und Ablehnung einer solchen Deutungsmöglichkeit der *εξουσιαι* in Römer 13 etwas zu einfach, wenn er sagt:

„Aber diese Deutung ist höchst überflüssig, denn wir dürfen uns in keiner Weise den Dämonen unterordnen.“¹⁶⁾

Es bleibt eine bemerkenswerte Tatsache, daß im Laufe der ganzen Auslegungsgeschichte von Römer 13 diese Möglichkeit einer „dämonistischen“ Deutung der „Gewalten“, wie sie seit den Tagen des Irenäus aus der Exegese verschwunden war, nur an dieser einen Stelle überhaupt erwähnt wird und dann bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht wieder in Betracht gezogen wird.

Während so der Exeget in seiner Studierstube Römer 13 selbständig auslegt oder mit den Bemerkungen früherer Ausleger versieht, spielen sich im großen Raume der Politik Vorgänge ab, deren Echo man vergeblich in den exegetischen Arbeiten

12) Migne a. a. O., Sp. 478.

13) Ebenda.

14) Ebenda.

15) Ebenda.

16) Migne a. a. O., Sp. 478.

jener Zeit zu vernehmen sucht. *Papst Nikolaus I.*¹⁷⁾, einer der ersten Päpste, die den Machtanspruch Roms gegenüber dem Kaisertum nicht nur proklamieren, sondern auch in die Wirklichkeit umzusetzen sich bemühen, schreibt den Bischöfen Lothringens, die ihm gegenüber ihren Gehorsam gegen den Kaiser als den weltlichen Oberherren behaupten wollen und sich so, wenigstens indirekt, auf Römer 13 berufen haben:

„Sehet zu, ob sie Könige und Fürsten sind, denen ihr euch untertan nennt, wahrhaftige Könige und Fürsten. Sehet zu, ob sie vorerst sich selber gut regieren. Denn wer ihm selbst ein Schlechter ist, wird er einem Anderen ein Guter sein? Sehet zu, ob sie gerecht regieren! Sonst sind sie vielmehr für Tyrannen zu achten, denen wir eher widerstehen als untergeben sein sollen. Wenn wir solchen unterworfen und nicht vorgesetzt wären, müßten wir ihre Fehler begünstigen.“¹⁸⁾

In dieser Proklamation des Papstes klingt an, daß man es nun schon für beinahe selbstverständlich hält, den geistlichen Stand von den Anweisungen des Apostels in Römer 13 zu dispensieren. Eine eigentliche Auslegung sind solche Äußerungen, die von der politischen Zweckmäßigkeit und nicht von einem schriftgebundenen Staatsverständnis bestimmt sind, natürlich nicht¹⁹⁾.

Noch weiter entfernt sich von den Gedanken unseres Schriftabschnittes, was dann Papst Gregor VII. verlautbaren läßt, der nun ganz konsequent die Überlegenheit des priesterlichen, bischöflichen und päpstlichen Amtes über die weltliche Obrigkeit behauptet und in der Praxis herausgestellt sehen will²⁰⁾.

Einen eigentlichen Exegeten von Römer 13 finden wir eine Generation später in *Petrus Abaelard*²¹⁾. Obgleich er mitten in den Kämpfen um den Vorrang der Kirche selber steht, scheint es, als habe er abseits, irgendwo in der Stille, seine eigene Auslegung zu den Anweisungen des Apostels geschrieben, die der den Christen für ihr Verhalten zur staatlichen Obrigkeit gegeben hat. Abaelard gibt eine Auslegung, d. h. eine Erklärung des biblischen Textes, im wahrsten Sinne des Wortes; er nimmt sich sehr sorgfältig Wort für Wort unserer Perikope vor — allerdings, so will es scheinen, den Wortlaut der lateinischen Übersetzung. Schon in den ersten Sätzen seines Kommentars wird man eigenartig berührt von dem unbedingten Festhalten am Schrifttext, und den nur sehr vorsichtigen Exkursen zu den Fragen, die sich vom Text her ergeben könnten:

„Jede Seele — d. h. jedes verständige Geschöpf — ‚sei untertan‘ — d. h., gehorche willig. Das sagt (der Apostel) zwar gegen die Meinung gewisser Gläubiger, denen (die Forderung), daß jemand, der zum Glauben an Christus bekehrt ist, irdischer Gewalt dienstbar sein sollte, ungerecht und unangebracht erscheint, als ob solche Gewalten im Grunde nicht von Gott eingesetzt wären; hat aber doch der Herr selbst uns hierzu durch sein Beispiel ermahnt,

17) G. Krüger a. a. O. (Anm. 2) II, S. 49 ff.

18) Dazu A. Grainacher: *Die Anschauungen d. P. N. L. üb. d. Verb. von Staat und Kirche*, 1909; vgl. F. Zange: *Zeugnisse der Kirchengeschichte*, 3. A. (1926), S. 148; C. Mirbt: *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, 4. A., 1924.

19) S. o. S. 81

20) S. o. Anm. 18 (Mirbt).

21) Vgl. M. Grabmann in R. G. G. I, 2. A. (1927), Sp. 2 f., und J. G. Sikes: *Peter Abailard*, 1932.

indem er sich herbeileiß, für sich selber und für Petrus die Abgabe an den Cäsar zu leisten.“²²⁾

Abaelard berücksichtigt den Anlaß zu den Worten des Paulus und auch die Schwierigkeiten, auf die solche Anweisungen und ein solches Staatsverständnis überhaupt bei den ersten Christen stoßen mußten; er erwähnt wieder das Argument, es sei unwürdig für die Jünger des himmlischen Königs, sich irdischen Gewalten unterzuordnen²³⁾; auch weist er hin und wieder auf das beispielgebende Verhalten Jesu gegenüber der Obrigkeit, die von ihm Steuer forderte. Nach diesen Gedanken zu den grundsätzlichen Schwierigkeiten kehrt Abaelard dann zu seiner Methode zurück, Wort für Wort zu erklären:

„Den Gewalthabenden (sublimioribus)‘ — d.h.: denen, die Einem vorgesetzt sind, von Gott natürlich, wie (Paulus) auch gleich hinzusetzt, indem er sagt: ‚denn es gibt keine Gewalt‘, mag sie gut oder mag sie schlecht scheinen, ‚sie sei denn von Gott‘, d. h. also: nach seinem Plan und Willen (dispensatio) eingesetzt.“²⁴⁾

Auch baelard geht auf die Frage ein, ob diese Sätze, daß jede Obrigkeit von Gott ist, zur Begründung eines uneingeschränkten Gehorsams führen müssen. Er kennt die Einwände, die die Erfahrung vorbringt, daß ja nicht jeder Fürst und nicht jeder Staat immer und in allen Dingen nach dem Willen Gottes handeln.

Auf die Frage, ob aber nicht auch hinter dem Tun und Befehlen eines scheinbar bösen Herrschers Gottes Wille stehe, antwortet er:

„Wenn . . . die Herrscher gut sind, so ist das eine Gnade von Gott. Wenn sie aber böse sind, so sind sie entweder zur Bestrafung der verkehrten Menschen oder aber zur Läuterung oder Bewährung der Guten von Gott eingesetzt, der ja auch jede Ruchlosigkeit in seinen Heilsplan zum Guten einfügt. Deshalb wird sogar von der Gewalt des Teufels oder der der Ruchlosen (in der Heiligen Schrift) als gut gesprochen, wenngleich ihr Wille der allerübelste und ihr Handeln das allerverkehrteste sein mag. Zwar empfangen sie die Gewalt von Gott, haben aber aus sich selbst den bösen Willen. Deshalb sagt Er, der die Wahrheit selber ist, dem ungerechten Pilatus: ‚Du hättest keine Gewalt über mich, wäre sie dir nicht von oben gegeben.““²⁵⁾

Abaelard erweist sich als Schrifttheologe, der von den Aussagen der Evangelien her den Begriff der „Potestas“ beleuchtet, vor allem von dem Gespräch Jesu mit Pilatus²⁶⁾: Auch Pilatus muß erfahren, daß er nur handeln kann, weil er Vollmacht dazu, von oben her“, also von Gott, empfangen hat; das scheint für Abaelard entscheidend zum Verständnis des Wesens der weltlichen Obrigkeit; kein Herrschafts- und Machtbereich besteht auf eigenem Grunde; nur auf Grund der Zulassung und Bevollmächtigung von Gottes Seite haben sie ihr Wesen. Das gilt selbst für die Möglichkeiten, die der Widersacher Gottes in seinem Handeln hat:

22) Migne, Patr. Lat. Bd. 178 (1855), Sp. 946.

23) S. o. S. 51 f. (Chrysostomus).

24) Migne a. a. O., Sp. 946.

25) Ebenda.

26) Joh. 19,10 ff.

„Auch der Teufel konnte keineswegs Hiob angreifen, bevor ihm nicht vorher die Gewährung solcher Macht von Gott zugestanden war.“²⁷⁾

Abaelard isoliert also nicht die Aussagen von Römer 13 über den Staat und über die Macht überhaupt, sondern stellt sie in den großen Zusammenhang der ganzen Heiligen Schrift. Dann aber, ehe er nicht mehr an die Schrift gebundene Spekulationen verfallen könnte, nimmt er den Faden des Textes wieder auf:

„Die aber sind, die sind von Gott‘ — selbstverständlich (bedeutet das) eingesetzt, doch nicht sich selbst überlassen... ‚sie sind eingesetzt‘, d. h., sie sind planvoll angeordnet. ‚Deshalb‘, d. h., weil eben alle Gewalt von Gott eingesetzt ist, ‚zieht der, der Widerstand leistet, sich selbst die Verdammung zu‘, d. h., wer solches tut, verdient es, verdammt zu werden, weil er nicht so sehr den Menschen als vielmehr Gott Widerstand leistet.“²⁸⁾

Bezeichnend für seine Art der Auslegung ist die beinahe stereotype Wiederholung der Formel „id est“ — „d. h.“ „das bedeutet“. Selten unterbricht er die Perlenkette der Einzelerklärungen durch kurze Exkurse; andererseits läßt er Fragen, die sich von anderen Stellen der Bibel oder von der Erfahrung der geschichtlichen Wirklichkeit her aufdrängen, nicht unbeachtet. So geht er auch ein auf die Probleme, die sich einem Christen stellen, wenn er unter die Herrschaft eines Tyrannen gerät. Ist in solchem Falle der innere und äußere Widerstand auch Widersetzlichkeit gegen Gottes Gebot?

„Es ist ein Unterschied, ob man der Tyrannenherrschaft böser Vorgesetzter widersteht oder vielmehr ihrer gerechten Gewalt, die sie von Gott empfangen haben. Wenn (ein Herrscher) nämlich unter Zwangsanwendung tut, was nicht zu seiner Macht und Einsetzung gehört, und wenn wir da Widerstand leisten, wahrlich, dann stehen wir ja nicht auf gegen seine (von Gott empfangene) Gewalt als vielmehr gegen seine Tyrannis, also nicht so sehr gegen Gott als vielmehr gegen den Menschen, weil er ja solches sich von sich aus anmaßt und nicht von Gott aus tut. Wenn wir aber in den Dingen, zu denen er nach Recht und Gesetz eingesetzt ist, ihm Widerstand leisten, dann vergehen wir uns gegen seine (von Gott gegebene) Gewalt.“²⁹⁾

Abaelard will also einen Unterschied machen zwischen der „Tyrannis“, die der menschlichen Anmaßung eines Herrschers entspringt, und der eigentlichen Macht und Gewalt, die von Gott gegeben ist; dabei überläßt er es dem einzelnen Christen, im jeweiligen Falle zu entscheiden, welche Handlung oder welcher Befehl seines Herrschers tyrannischer Willkür entstammt und darum zum Widerstand Anlaß gibt und welche Anordnung Äußerung der von Gott verliehenen Gewalt ist. Mit dieser scharfsinnigen Unterscheidung glaubt er, die oben gestellte Frage einigermaßen beantwortet zu haben, und erklärt weiter die einzelnen Begriffe des Schriftabschnittes:

„Denn die Herrschenden...‘, d. h.: ihre Gewalt ist nicht Gegenstand der Furcht für die, die gut handeln, sondern für die, die böse handeln. Das macht

27) Migne a. a. O., Sp. 946.

28) Migne a. a. O., Sp. 946 f.

29) Migne a. a. O., Sp. 947.

(Paulus) sogleich klar: ‚willst du‘, wer du auch sein magst, ‚die Gewalt nicht zu fürchten brauchen‘, eher als einen Menschen, dann handele gut, und dadurch, daß sie dich verschont, wird sie deine Taten gutheißen, und sie wird dir das Zeugnis ausstellen, daß du gut handelst.“³⁰⁾

Der Christ, der sich der Obrigkeit gegenüber sieht, soll in ihr also nicht die Menschen fürchten, sondern die Gewalt, die Gott solchen Menschen anvertraut hat; wenn der Christ gut handelt, darf er aber wissen, daß er sie nicht zu fürchten hat, sondern von ihr Anerkennung und Lob empfangen wird.

„Sie trägt das Schwert“, d. h.: nicht zum willkürlichen Töten ist sie angehalten, denn auch hierin dient sie selbstverständlich Gott, der sie dazu eingesetzt hat, daß sie das Böse bestrafe. So heißt es auch: ‚denn sie ist Gottes Dienerin... Rächerin zum Zorn‘, d. h.: Rächerin, indem sie zornig wird über den, der böse handelt, eben über ihn als den, der böse handelt, nicht so sehr über ihn als Menschen, mit anderen Worten: über seine Bosheit (malitia), nicht über sein Wesen (substantia).“³¹⁾

Abaelard verrät eine besondere Vorliebe für die Unterscheidung zwischen dem Allgemeinen und Allgemeingültigen und dem Zufälligen und Jeweiligen; im Blick auf die Herrscher unterscheidet er die ihnen von Gott verliehene Macht von dem jeweiligen Gebrauch oder Mißbrauch derselben, wofür er die Tyrannis z. B. anführt; im Blick auf die Untertanen versucht er zu trennen zwischen ihrem „Wesen“ als Menschen und ihrem Tun aus Bosheit.

„Derhalben“, nämlich, weil sie Gottes Dienerin ist, sollt ihr ihr gehorsam sein, als sei sie Gott selber, und zwar ‚aus Notwendigkeit‘, d. h., aus Gründen des leicht zu ersehenden Vorteils, den ihr aus dem Dienst der Herrschenden zieht; ‚nicht allein wegen des Zornes‘, also doch wohl ‚ihres Zornes‘, ‚sondern auch um eures Gewissens willen, d. h. also, nicht allein wegen der Schärfe der Strafe von seiten derer, die uns, wenn wir ungehorsam sind, sogleich strafen werden, sondern wahrhaftig auch darum, weil ihr euch dessen bewußt seid, daß ihr sie braucht zur Unterdrückung der Bosheit.“³²⁾

Für die paulinischen Worte „um des Gewissens willen“ begnügt sich Abaelard mit dem Hinweis auf die natürliche Einsicht und das Bewußtsein des Menschen von der Notwendigkeit der obrigkeitlichen Ordnung.

„Deshalb nämlich“, d. h., weil sie für euch notwendig sind, indem sie nämlich Strafen verhängen über die, die übel handeln, wie es (oben) gesagt ist, ‚zahlt er ihnen Abgaben‘. ‚Hierin sind sie‘, nämlich darin, daß sie Gott dienen, indem sie das Böse bestrafen, damit sie von daher, daß sie Abgaben bekommen, auch in die Lage versetzt werden, ihre Pflicht zu erfüllen, was sie sonst keineswegs ohne solche Bezahlung tun könnten; ‚deshalb‘ (sagt Paulus), weil entweder ihr das einseht oder weil sie eben in Gottes Dienst stehen (zahlt ihr Abgaben)“.³³⁾

30) Migne a. a. O., Sp. 947.

31) Ebenda.

32) Migne a. a. O., Sp. 947.

33) Ebenda.

Es ist also Sache der natürlichen Einsicht, daß der obrigkeitliche Dienst auf die Bezahlung der Steuern durch die Untertanen angewiesen ist. Daraus kann sich ein Problem ergeben. Darum fährt Abaelard fort:

„Leistet ihnen allen‘ was ihr dafür schuldet. ‚Wem Tribut‘ — d. h. doch wohl ‚wem ihr ihn schuldet‘, dem leistet Tribut.“³⁴⁾

Abaelard zeigt hier auf die unvollständige grammatische Konstruktion des 7. Verses und verbessert sie nach seiner Auffassung. Anschließend nennt er erstmals zu dieser Perikope einen anderen Exegeten, und zwar zitiert er für die Erklärung der verschiedenen Begriffe, die die steuerlichen Abgaben bezeichnen, den Kirchenvater Origenes, der den ersten Ausdruck (tributus) auf den Landbesitz, den zweiten Ausdruck (vectigal) auf Handel und Gewerbe, bzw. auf die steuerlichen Abgaben dafür bezogen habe³⁵⁾. Für die lateinischen Bezeichnungen dieser Abgaben versucht sich Abaelard als Etymologe, wobei er allerdings kaum dem griechischen Urtext gerecht wird³⁶⁾. Auch auf Jesu Verhalten (Matth. 17, V. 27) spielt er an und zitiert dafür Haymo³⁷⁾. Schließlich geht er noch darauf ein, was es an dieser Stelle mit der geforderten Furcht oder Ehrfurcht auf sich hat:

„Wem Furcht gebührt‘. Den Vorgesetzten, die in Zorn geraten, muß man besondere Ehrfurcht entgegenbringen, damit sie nicht in der Erregung des Zornes mehr Rache üben, als nötig ist. Den milden aber soll man um so mehr Ehrfurcht erweisen, als sie die Geduld noch würdiger und wohlthätiger macht.“³⁸⁾

Abaelards Auslegung verrät in ihrer Methode seinen eigenartigen Stil; in den Grundgedanken findet sich kaum etwas gänzlich Neues. Wie wir bereits gesagt haben, hält er sich getreu an den Wortlaut des Textes und beschränkt sich auf sehr bescheidene Abschweifungen, wenn es sich um grundsätzliche Fragen handelt. Was den Inhalt seiner Auslegungen angeht, so ist festzustellen, daß er schon durch die Art seiner Definitionen solche Einschränkungen macht, daß damit ein Verständnis unserer Perikope als einer absoluten Gehorsamsforderung unmöglich gemacht wird. Anerkennenswert ist sein Versuch den Begriff der „potestas“ und der „potestates“ nicht nur von den konkreten politischen Machthabern her zu erklären, sondern unseren Blick auf die Gesamtaussagen der Schrift über Macht und Gewalt gelenkt zu haben³⁹⁾.

Daß man bei solchen Überlegungen über die „potestas“ auch sehr stark von der eigentlichen Arbeit der Exegese unseres Textes abkommen und dabei das Schwergewicht unserer Perikope verlagern kann, beweisen die Anmerkungen, die Abaelards Zeitgenosse *Hugo von St. Viktor*⁴⁰⁾ zu Römer 13 in seinen „Quaestiones in Epistolas S. Pauli“ macht zu dem Satz des Apostels, es gebe keine Gewalt, sie sei denn von Gott, schreibt der Viktoriner:

34) Ebenda.

35) S. o. S. 50, wo wir allerdings Theod. v. M. mit dieser Erklärung hörten.

36) Migne a. a. O., Sp. 947.

37) Hierfür ist jedoch Origenes ein viel früherer Zeuge; s. o. S. 39 ff.

38) Migne a. a. O., Sp. 947.

39) Trotz der Anfeindungen, die er von seinen Nachfolgern in der Theologie erfährt, läßt sich der Einfluß dieser Gedankengänge nicht leugnen.

40) Vgl. G. Krüger a. a. O. II, S. 109 f.,

„Über die Gewalt der Guten steht fest, daß sie von Gott ist; über die Gewalt der Schlechten wird gefragt, ob sie von Gott ist, wenn sie von Gott ist, ist sie gut, denn Gott ist Urheber allein des Guten; aber wie kann die Gewalt der Schlechten gut sein, da doch durch sie Schlechtes geschieht und sie doch auch in der Heiligen Schrift häufig als ungerecht und ruchlos bezeichnet wird. Dagegen (kann man geltend machen), daß die Heilige Schrift auch bezeugt, selbst die Gewalt der Schlechten sei von Gott! Wie kann sie dann aber schlecht sein? Antwort: Die Gewalt der Schlechten ist gut und stammt von Gott; und doch heißt sie schlecht wegen der Schlechtigkeit derer, die sie mißbrauchen, wie auch das Gesetz an sich gut ist und doch Anlaß zum Bösen wird. . .“⁴¹⁾

Hugo von St. Viktor beschäftigt sich dann mit der Frage nach dem Verhältnis der Sache der Obrigkeit zu den jeweiligen Personen, die sie verwalten; was ist mit den „*potestates*“ hier gemeint:

„Es wird gefragt, was der Apostel mit ‚Gewalt‘ meine. Antwort: Gewisse Leute meinen, damit bezeichne der Apostel die Ordnung Gottes, nach der einige anderen vorstehen. Andere sagen, damit meine er die Personen selbst, die in der obrigkeitlichen Ordnung stehen, wie etwa die Könige und Fürsten, denen man in allem, was zu ihrer Gewalt gehört, gehorsam sein muß. Wenn sie allerdings etwas fordern, was gegen Gott sein sollte, soll man nicht auf sie hören.“⁴²⁾

Hugo von St. Viktor führt beide Meinungen an, die unter „*potestas*“ hier nur die Institution verstanden wissen will, und die, die damit die jeweils herrschenden Personen bezeichnet zu sehen glaubt, ohne daß er sich für die eine oder andere Auslegung entscheidet. Wichtiger und grundsätzlicher ist ihm, eine Antwort auf die Frage nach Wesen und Herkunft der „*potestas peccandi*“ zu finden:

„Es wird gefragt, ob auch die Macht zu sündigen (*potestas peccandi*) von Gott stamme. Und zwar wird es so dargelegt: die Macht des Pilatus, in der er den Heiland kreuzigen konnte, war auch von Gott, wie es im Evangelium bezeugt ist (Joh. 19); also ist doch die Macht zu sündigen von Gott. Andererseits aber kann Gott darum, daß er allmächtig ist, doch nicht sündigen: folglich ist ‚sündigen können‘ kein ‚Können‘ und die ‚*potentia peccandi*‘ keine ‚*potentia*‘ sondern ‚*impotentia*‘. Lösung: die Fähigkeit zu sündigen wird zwar eine Fähigkeit genannt: die Macht etwas zu tun, was nicht ohne Sünde geschehen kann, oder eine gewisse Amtsvollmacht, aus der heraus jemand erlaubterweise das tun kann, was ohne Sünde nicht geschehen kann: wie auch die Macht des Pilatus zwar gut war, weil sie nämlich von Gott war — von daher hatte er auch Macht, Christus zu kreuzigen, wie auch aus königlicher Macht jemand doch Tyrannenart üben und unter dem Deckmantel der (von Gott) verordneten Gewalt doch gegen seine Untertanen grausam wüten kann, so ist es doch im Grunde keine Fähigkeit oder Macht (*potentia*), Christus zu kreuzigen oder Tyrannenart zu üben, sondern eher eine ‚Ohnmacht‘ (*impotentia*), wenn es auch oft ‚Macht zu sündigen‘ (*potentia peccandi*) genannt

41) Quaest. 199; Migne, Patr. Lat. Bd. 125, Sp. 505.

42) Quaest. 200; Migne ebenda.

wird; eigentlich ist es nämlich erst da, wo das Gute fehlt oder aufhört, wie es auch beim ersten Menschen vor dem Sündenfall war.“⁴³⁾

Die Auseinandersetzung über die Frage, ob die Macht in jedem Falle als gottgegeben anzusehen ist, auch bei den bösen Herrschern wie bei Pilatus, hält Hugo von St. Viktor für müßig, ja er fragt beinahe ironisch, ob man in solchem Falle nicht eher von Machtlosigkeit oder Ohnmacht reden solle. Grundsätzlich steht für ihn fest, daß die obrigkeitliche Macht von Gott gegeben ist und daß es in des Menschen freier Verantwortung steht, ob er diese Macht zum Guten oder zum Bösen anwendet. Erstaunlich ist die Verwandtschaft mancher dieser Gedankengänge mit denen des Abaelard, dem er offensichtlich den Hinweis auf Joh. 19 verdankt.

So konnten wir beobachten, wie die Ausleger des 12. Jahrhunderts neben der Verwertung von Gedanken ihrer Vorgänger eine auffallende Vorliebe für dialektische Antworten auf die aus dem Text erwachsenden Fragen an den Tag legen. Die weitaus bedeutendste Auslegung des 13. Jahrhunderts — jedenfalls, was ihre Nachwirkungen angeht — stammt von *Thomas von Aquin*. Es ist zweifellos der größte und einflußreichste der mittelalterlichen Theologen. Aber während seine Hauptleistungen auf dem Gebiet der Systematik und der Philosophie liegen, fehlt bei ihm auch nicht eine Abhandlung über die staatliche Ordnung. Sein Gesamtwerk kann selbstverständlich nur in einem viel weiteren Rahmen als dem uns gegebenen dargestellt und gewürdigt werden⁴⁴⁾. Selbst die Aufzählung aller seiner Äußerungen zum Thema „Obrigkeit“ ist uns unmöglich⁴⁵⁾. Bezeichnend ist, daß er sich für seine Sätze über den Staat viel weniger auf die biblischen Aussagen als vielmehr auf die Staatslehre des Aristoteles stützt⁴⁶⁾. Wir haben uns aber mit dem zu beschäftigen, was er zur Auslegung unserer Perikope hinterlassen hat, und dafür liegt uns sein Kommentar zum ganzen Römerbrief vor⁴⁷⁾. Schon ein Blick auf den gesamten Kommentar gewährt einen Eindruck davon, wie Thomas Schriftauslegung treibt: Vor allem fällt auf, wie er immer bestrebt ist, die Gedanken des Apostels aufzugliedern und zu systematisieren. Auch bei Römer 13, 1–7, stellt er zunächst den Zusammenhang des Textes fest und bemüht sich dann, die Ordnung der Gedankenführung herauszuschälen:

„Nachdem der Apostel dargelegt hat, wie sich der Mensch im Gebrauch der Gnade Gott gegenüber verhalten muß, lehrt er hier, wie er sich dem Nächsten gegenüber verhalten muß, und zwar:

1. was die Oberen betrifft;
2. was alle Menschen angeht: ‚Bleibt niemand etwas schuldig‘.“⁴⁸⁾

43) Quaest. 201; Migne a. a. O., Sp. 505.

44) Vgl. M. Grabmann: *Thomas von Aquino*, 3. A., 1926.

45) Die Fülle der Literatur ist zu groß, als daß sie hier angeführt werden könnte. Die bibliographischen Werke über Thomas geben dazu eine vollständige Übersicht: bis 1920: P. Mandonner u. J. Destrez, *Bibliographie Thomiste* (in: Bibliothèque Thomiste, vol. I), 1921. Von 1920—1940 erschienene Werke sind berücksichtigt bei: V. Bourke, *Thomistic Bibliography*, St. Louis, 1945.

46) Vgl. z. B.: *Summa Theol.* Qu XC—XCV (über das Gesetz) und *De Regimine Principum* I, 2 u. I, 4 u. a.; dazu J. J. Baumann: *Die Staatslehren des hl. Thomas* (1873), S. 167 ff.

47) Bd. 20 der Gesamtausgabe seiner Werke (Paris 1871—1880). Deutsche Übersetzung von H. Fahsel, *Des hl. Thomas v. A. Kommentar zum Römerbrief*, 1927). (Zitate nach dieser Ausgabe).

48) Übersetzung Fahsel S. 418.

Thomas sieht also auch diese Verse unter der Gesamtüberschrift der *εξουσαι*, meint also, der Apostel sehe im Verhalten zum Staat nur eine besondere Form des Verhaltens zum Nächsten überhaupt, wie es von Paulus in den Kapiteln Römer 12 ff. so ausführlich beschrieben wird⁴⁹⁾.

„Betreffs der Obrigkeit leitet er die Menschen an:

1. zur Unterwerfung, die sie den Obrigkeiten schulden;
2. zur Erweisung des Zeichens der Unterwerfung: „denn darum leistet ihr auch Abgaben.“ Betreffs des ersten Punktes tut er wieder dreierlei:
 1. Er stellt eine Lehre auf;
 2. Er begründet sie: „denn es gibt keine Gewalt, außer von Gott“;
 3. Er zieht den beabsichtigten Schluß: „Wer demnach sich gegen die obrigkeitliche Gewalt auflehnt, widersetzt sich der Anordnung Gottes.“⁵⁰⁾

Nachdem Thomas in dieser Weise versucht hat, die Gedanken des Paulus einander zuzuordnen und eine gewisse Disposition unserer Perikope herauszustellen, fährt er mit der Auslegung fort und hält sich mit dem Stoff seiner Gedanken an das traditionelle Verständnis unseres Textes. Er wertet alle die Hinweise früherer Väter auf die biblischen Belegstellen, die für Römer 13 bedeutsam sind, in gewissenhafter Weise aus. So sieht er den Anlaß für die Mahnung des Apostels in den Worten Jesu von der Freiheit⁵¹⁾, die er den Menschen bringt; darin habe das Motiv für mancherlei revolutionäre Bestrebung gelegen. Paulus selbst habe vorsichtiger und unmißverständlicher diese in Christus geschenkte Freiheit geistlich erklärt⁵²⁾. Überraschend ist, daß Thomas eine Fülle alttestamentlicher Schriftstellen heranzieht⁵³⁾, wie sie in solcher Häufung bei kaum einem früheren Ausleger zu verzeichnen war und wie sie sich nicht leicht auf einen Nenner mit den sehr greifbaren Einflüssen der Philosophie bringen läßt, die nach Inhalt und Methode fast eben solches Gewicht für die Auslegung des großen Aquinaten hat. Wenn Thomas z. B. das „Lob, das die Obrigkeiten empfangen“, als Lohn definiert und dafür die Nikomachische Ethik als Kronzeugen anführt⁵⁴⁾, hat er den Boden der eigentlichen Schriftauslegung bereits verlassen. Ebenso wenig ist seine Begründung, warum man die Kleriker von den allgemeinen Abgaben und Steuern befreien soll, im Text von Römer 13 enthalten; selbst wenn Thomas behauptet, daß „sie ebenso für das öffentliche Wohl sorgten, wie die Könige in den zeitlichen Gütern“⁵⁵⁾, und sogar aus dem Alten Testament für seine Forderung Belege anführt, entspringt das doch wohl der kurialistischen Einstellung des Aquinaten⁵⁶⁾. Obgleich das Hauptverdienst des Thomas in der Systematisierung der Gedankengänge unseres Textes liegt, wonen seine eigenen Ideen zur Auslegung kaum als neu anzusprechen sind, ist sein Kommentarwerk einflußreich geblieben.

49) S. o. S. 18.

50) Übersetzung Fahsel, S. 418.

51) Joh. 8,36.

52) Römer 8,2.

53) 1. Mos. 17,14; Sir. 1,1; Hiob 36,5; Dan. 4,14; Hos. 8,4; Spr. 8,15; Amos 6,14; Ps. 2,2 u. a.

54) Vgl. Nik. Eth. V. 10.

55) Übersetzung Fahsel, S. 420 f.

56) 1. Mos. 47,22.

Auch ins 14. Jahrhundert hinein setzt sich auf dem politischen Gebiet der Kampf zwischen den weltlichen Herrschern und den kirchlichen Würdenträgern, zwischen Kaiser und Kurie, mit Heftigkeit fort. In den literarischen Zeugnissen jener Zeit wird zwar sehr wenig auf Römer 13 Bezug genommen⁵⁷⁾. Es wäre untersuchenswert, warum unser Text in jenen Streitigkeiten eine solch geringe Rolle zu spielen scheint. Ganz kann er allerdings nicht übergangen werden. Selbst ein so heftiger Verteidiger der päpstlichen Machtansprüche wie *Aegidius Romanus*⁵⁸⁾ kann nicht völlig unsere Stelle übersehen⁵⁹⁾, wenngleich er seine politischen Theorien von Thomas von Aquin und damit letzten Endes von Aristoteles bezogen hat. Sein Zeitgenosse *Jakob von Viterbo*⁶⁰⁾ fußt ebenfalls in seiner Staatstheorie auf den griechischen Philosophen und läßt die Worte des Paulus kaum zur Geltung kommen; seine Schrift ist aber wichtig, da sie die Quelle bildet für das Werk des Spaniers *Alvarus Pelagius*⁶²⁾, der andererseits manches offene Wort der Kritik auch an der Kurie wagt. Er hält trotz dieser Kritik an der absolutistischen Auffassung von der Gewalt und Vollmacht der Päpste fest, wobei er wiederum die Theorie von den zwei Schwertern darlegt, von denen Petrus oder seine Nachfolger eines jeweils der Obrigkeit verliehen hätten⁶³⁾.

Gegen diese Stimmen, die im Grunde eine papstfreundliche Haltung zeigen, erhebt sich nun auf der Gegenseite scharfe Kritik von Theologen und politischen Schriftstellern, die die Staatsgewalt, ihr Recht und ihre Vollmachten, von ganzan deren Voraussetzungen her begründen wollen. So erscheint im *Defensor Pacis*⁶⁴⁾, der auf *Marsilius von Padua*⁶⁵⁾ und *Johann von Jandun*⁶⁶⁾ zurückgeht, die Auffassung von Wesen und Herkunft der staatlichen Ordnung, die sie auf der Souveränität des Volkes beruhen läßt⁶⁷⁾. Auch andere Traktate und Abhandlungen aus dem politischen Raum bemühen sich nun, oft genug unter Außerachtlassung der biblischen Aussagen, um die theoretisch-philosophische Grundlegung der Staatstheorien. So hat *Wilhelm von Occam*⁶⁸⁾ uns mehrere Schriften hinterlassen, die sich mit dem Thema der Politik und den Fragen nach Recht und Grenze der kaiserlichen und päpstlichen Machtansprüche auseinandersetzen⁶⁹⁾. Er behauptet, daß beide, die kirchliche und die staatliche Gewalt, von Gott eingesetzt sind, ohne daß ein Verhältnis der Über- oder Unterordnung bestehe. Aber auch Wilhelm von Occam ist in erster Linie Kirchenpolitiker und nicht Ausleger des Neuen Testa-

57) Vgl. J. Rivière: *Le Problème de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*, 1926, S. 256.

58) Gest. 1316; vgl. G. Krüger a. a. O. II, S. 186.

59) Vgl. seinen Traktat: „De Ecclesiastica sive de Summi Pontificis Potestate“ I, 3 und 5; Ausg. R. Scholz 1923.

60) Vgl. seine Schrift „De Regimine Christiano“. J. starb 1308.

61) Vgl. G. Krüger a. a. O. II, S. 186.

62) Gest. 1352; vgl. G. Krüger ebenda.

63) Vgl. diese Theorie bei Hugo, Bernard v. Cl. u. Gregor IX.

64) Herausgegeben von A. Cartellieri, 1914.

65) Gest. nach 1342.

66) Gest. 1328.

67) Vgl. Def. Pac. III b; dazu L. Stieglitz: *Die Staatstheorie des Marsilius von Padua*, Diss., Leipzig 1914, S. 52 ff.

68) Gest. um 1350; vgl. R. Seeberg in R. E. III. Augl. Bd. XIV (1904), S. 260 ff.

69) Besonders: *De Imperatorum et Pontificum Potestate*, herausgeg. v. W. Mulder, 1925. *Breviloquium de Potestate Papae* (herausgeg. Baudry, 1937), II, 10, und II, 16, 17, III, 3. Vgl. R. Scholz: *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, I (1911), II (1914).

menten. Darum verwundert es uns nicht, daß wir bei ihm vergeblich nach einer eigentlichen Exegese von Römer 13 fragen.

Wir haben für die Zeit des Hoch- und Spätmittelalters, in das man vielleicht mit großen Erwartungen für die Auslegung von Römer 13 eintritt, zunächst für die ganze exegetische Arbeit festgestellt, daß sie in der Hauptsache in der Kompilation der Stimmen früher Zeiten besteht. Allerdings zeigt sich in der Methode ein wachsender Einfluß der systematischen und dialektischen Schulung der Schriftausleger. Es fehlt bei den Auslegern vielfach die Aktualität, was vielleicht mit der Beschränkung ihrer Arbeit auf das Sammeln und Zusammenschreiben der Väterstimmen zu erklären ist. Allerdings ist ebenfalls neu, daß man mehr und mehr versucht, die einzelnen Textstellen, so auch Römer 13, von größeren Zusammenhängen, also von einer Art gesamtbiblischer Theologie her, zu erklären. Es scheint, als hätten die gelegentlichen Zitate unserer Stelle in den politischen und staatstheoretischen Schriften eine völlig von der Exegese losgelöste Eigenexistenz, während auf der anderen Seite in den Kommentaren nur sehr wenig von den gewaltigen politischen Auseinandersetzungen und ihrem literarischen Ertrag zu spüren ist.

Blicken wir zurück auf den ganzen ersten Hauptteil unserer Untersuchung, so fällt es uns schwer, eine kontinuierliche Linie herauszustellen oder gar von einer Entwicklung der Auslegung unserer Stelle zu sprechen. Es ist nicht so, als sei nach den ersten bloßen Anklängen an unsere Perikope in der frühchristlichen Literatur ein stetiger Prozeß vor sich gegangen, in dem nach und nach ein Element der Auslegung zum anderen gekommen wäre. Schon in den ersten Jahrhunderten hatten wir die Beobachtung machen können, welch verschiedene Faktoren auf die jeweiligen Ausleger prägende Kraft ausgeübt hatten, wobei manchmal das apologetische, manchmal das dogmatisch-spekulative Interesse vorherrschte. Hin und wieder spürt man, wie brennend die aktuellen Fragen an den Text der apostolischen Anweisungen sind, vor allem in den frühen Jahrhunderten der Kirche, wo noch Verfolgungen und die Feindschaft des Staates an der Tagesordnung waren. Da ist oft, wie wir gesehen haben, ein ausgesprochen predigthafter Ton und ein seelsorgerlicher Klang in den jeweiligen Auslegungen. Mit dem Ende der Verfolgungszeit verschwinden zwar nicht die Fragen nach dem Verhalten zu einer nichtchristlichen Obrigkeit; wie ein Stück unaufgebbaren Erbgutes werden sie immer wieder hervorgeholt und neu beleuchtet. Da die akute Bedrohung von seiten der staatlichen Behörden jedoch nicht immer in solchem Maße bestand wie in den Tagen der frühen Ausleger, zeigt sich bald eine Neigung zu mehr spekulativer Betrachtung dieser Frage. Von der für jene Zeit charakteristischen Art, mystisch oder allegorisierend die biblischen Texte auszulegen, haben wir allerdings bei den Exegesen von Römer 13 kaum Spuren gefunden⁷⁹⁾. Mit dem Beginn des Mittelalters ist es dann, wie wir mehrfach bereits herausgestellt haben, Brauch geworden, das bereits Vorhandene an Auslegungsgedanken entweder wortwörtlich zu übernehmen oder in eigener Arbeit

⁷⁹⁾ Vgl. G. Heinrici in R. E., 3. A. (1899), Bd. VII, S. 745.

aus verschiedenen Quellen eine neue Einheit zu gestalten. Immer mehr tritt die Tendenz in den Vordergrund, systematisch den Text aufzugliedern und mit anderen scholastischen Mitteln sich mit den Worten des Apostels auseinanderzusetzen. Dabei ist als durchaus positiv zu werten, daß jedenfalls für unsere Perikope die Ausleger den gesamten Rahmen der neutestamentlichen und biblischen Verkündigung in Betracht ziehen.

B. DIE GESCHICHTE DER AUSLEGUNG VON RÖMER 13, 1—7 SEIT DER REFORMATIONSZEIT

Der sich ausbreitende Humanismus weckte ein neues Interesse an der sprachlichen und historischen Forschung, und gewiß sollte man damit auch eine neue Wendung in der Art der Auslegung biblischer Texte erwarten. Eine Geschichte der Exegese müßte hierzu Entscheidendes beobachten und herausstellen.

Allein schon die Bemühungen um den griechischen Urtext waren insofern bedeutsam, als sie das Objekt der Auslegung in seiner ursprünglichen Gestalt vorzulegen versuchten. Für die textkritische Arbeit am Neuen Testament hat sich *Erasmus von Rotterdam* durch seine Angaben des griechischen Textes auf Grund der von ihm eingesehenen Handschriften unvergängliche Verdienste erworben.¹⁾ Für die Auslegung von Römer 13 hat Erasmus in seiner *Institutio Principis Christiani*²⁾ seinen Beitrag geliefert. In dieser Schrift, die als Ganzes eine Art Studie zu unserem Text bildet, wird unser Abschnitt zwar selten zitiert, klingt aber immer wieder an. Der Fürst ist Gottes Instrument, sagt Erasmus; er werde deshalb nicht stolz, sondern bedenke, daß er Gottes Haupteigenschaften in sich vereinen möge: Macht, Weisheit und Güte. Gott wird selber von allen Guten geliebt und von allen Bösen gefürchtet; Gott übet selber Strafe an denen, die gegen seinen Willen handeln, und überträgt dieses Recht und Amt auf die weltlichen Fürsten, wobei es keine Rolle spielt, ob sie Heiden oder Christen sind. Durch die ganze Schrift des Erasmus klingt immer wieder seine These, daß der Fürst „das lebendige Abbild Gottes auf Erden“ ist.³⁾ Kurz vor der Reformation erschien noch eine andere Auslegung des Römerbriefes, die offenbar nicht ohne Tragweite war, wenngleich sie auch „in den eigenen Gedanken nicht immer klar, und in dem was klar in den Ausführungen ist, nicht immer selbständig ist.“⁴⁾ Die „S. Pauli epistulae XIV ex Vulgata adjecta intelligentia ex Graeco cum

1) Zu Erasmus vgl. G. Krüger, *Handbuch der Kirchengeschichte*, III: „Reformation und Gegenreformation“, 2. Aufl., bearb. v. W. Maurer und A. Hermelink, 1931, S. 68; J. Huizinga, „Erasmus“ (deutsch von W. Kaeg), Basel 1928. Sein „*Novum Instrumentum Omne*“ ist 1516 erschienen. Zu seiner Methode vgl. H. Schlingensiepen, „Erasmus als Exeget“ in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 48 (1929), S. 16—57, wo allerdings auf Römer 13 nicht Bezug genommen wird.

2) *Inst. Princ. Christ.*, Ausgabe Froben 1516. Übers. v. L. Judäus.

3) Vgl. L. Enthoven, „Über die *Inst. Princ. Christ.* des Erasmus“. Ein Beitrag zur Theorie der Fürstenerziehung in *Neue Jahrbücher für Pädagogik* XII (1909), S. 312 ff.

4) (1455—1536) Vgl. G. Bonet Maury in R. E., 3. Aufl., VII (1898), S. 714 ff. H. Dörries: „Calvin und Lefèvre“, in *Z. K. G.* XLIV (1925), S. 544 ff. (wo allerdings keinerlei Bezug auf Römer 13 genommen wird).

commentariis“ (1509) von *J. F. Stapulensis*.⁵⁾ Der Verfasser beschäftigt sich mit dem Problem der geordneten und der ungeordneten Gewalt: „Wo aber Obrigkeiten von Gott sind, da sind sie geordnet“. Wir werden bei Luther sehen, wie er an dieser Auslegungsweise Kritik übt.

§ 8 Die Auslegung von Römer 13 bei den Reformatoren und ihren Gegnern

Die Fülle der Äußerungen der Reformation zum Staat kann in unserem Zusammenhang nicht vollständig zur Geltung kommen. Außerdem ist die Literatur der Studien historischer, juristischer und theologischer Art über die Staatsauffassung der Reformatoren fast unübersehbar.⁶⁾ Mit Recht muß davor gewarnt werden,

5) Außerdem sei hier genannt: John Wiclif's *De Civili Dominio* und sein *De Officio Regis*. Dazu K. Köhler: Die Staatslehren der Vorreformatoren, in *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1874.

6) Die entscheidenden Werke zu Luther aus jüngster Zeit: Törnqvall: *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, R. 10, Bd. 2), München 1947.

Heckel: *Lex charitatis*. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl. N. F. H. 36.) München 1953.

Während der Drucklegung dieser Arbeit erschien:

Hillerdal: *Gehorsam gegen Gott und Menschen*, Luthers Lehre von der Obrigkeit und die moderne evangelische Staatsethik, Göttingen 1955 (dort auch ausführliches Literaturverzeichnis).

Vgl. ferner:

Althaus: *Luther und die politische Welt* (Schriftenreihe der Luthergesellschaft H. 9), Weimar 1937.

Barge: Luther und der Frühkapitalismus in *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 168, Gütersloh 1951.

E. W. Beyer: Gott und die Geschichte nach Luthers Auslegung des Magnifikat in *Luther-Jahrbuch* 1939, S. 110 ff., und Glaube und Recht im Denken Luthers im *Luther-Jahrbuch* 1935, S. 56 ff.

Bornkamm: Luthers Bericht über seine Entdeckung der iustitia dei, *Archiv für Reformationsgeschichte*, 1940, S. 117 ff.

Brandenburg: Martin Luther's Anschauung vom Staat und der Gesellschaft, *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, 70, Halle 1901.

T. Brieger: „Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers“ in *Zt. f. Theol. und Kirche* II, 513 ff.

L. Christiani: *Luther et la question sociale*, 1911.

Harald Diem: Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: „Gesetz und Evangelium“ im Beiheft 5 zur *Evang. Theol.*, München 1938.

Hermann Diem: Luthers Predigt in den zwei Reichen, *Theologische Existenz heute* N. F. 6, München 1947.

H. Dörries: Gottesgehorsam und Menschengehorsam bei Luther, *Archiv für Reformationsgeschichte* 1942, S. 47 ff.

H. Erichsen: *Der Staatsbegriff Luthers*, Hamburg 1926.

Holl: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. I. Luther. 2. und 3. verm. und verb. Auflage, Tübingen 1923, und: Luther und das landesherrliche Kirchenregiment, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 1911 (Ergänzungsheft), Tübingen 1911.

Joachimsen: Luther und die soziale Welt. (Einleit. zu:) *Martin Luther, Ausgewählte Werke*, herausgegeben von H. H. Borchardt, Bd. 6, München 1923.

H. Jordan: *Luthers Staatsauffassung*. Ein Beitrag zu der Frage des Verhältnisses von Religion und Politik. München 1917.

W. Künneth: *Politik zwischen Dämon und Gott*. Eine christliche Ethik des Politischen. Berlin 1954.

H. Lamparter: Luthers Stellung zum Türkenkrieg, *Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus*, R 9, Bd. 4, München 1940.

R. Lind: *Luthers Stellung zum Kreuz und Türkenkrieg*. Gießen 1940.

die oft zum Tagesgeschehen hingeworfenen Sätze über die Obrigkeit, wie sie uns von Luther und den anderen Reformatoren überliefert sind, absolut zu setzen oder gar einfach auf unsere heutige Lage und unser Verhältnis zum Staat anzuwenden. „Man redet wohl heute noch von ‚Luthers Anschauung‘ oder gar von ‚Luthers Lehre von Staat und Gesellschaft‘. Aber man täte gut, von vornherein auf diese Formulierung zu verzichten.“⁷⁾ Wenden wir uns also zunächst dort Martin Luther zu, wo er im eigentlichen Sinne Ausleger sein will. Dafür liegt uns die Vorlesung, die Luther im Jahre 1515—16 seinen Wittenberger Studenten über den Römerbrief gehalten hat, vor⁸⁾. Im Glossen-Kommentar steht als Überschrift über dem ganzen Kapitel „Der Apostel lehrt die Unteren und Oberen gehorsam zu sein durch Beistand und Liebe.“⁸⁾ Luther will also das Verhalten zur Obrigkeit nicht aus dem Gesamtzusammenhang von Römer 12—16 gelöst sehen. Er kennt offenbar die bisherigen Beiträge zur Auslegung und führt sie getreu an. So fragt er zunächst nach dem Anlaß für diese Worte des Paulus. Luther sieht den Grund für diese Ausführung des Apostels in der Zeitströmung des Zelotentums, das die Unterordnung unter die heidnische Obrigkeit ablehnte. Demgegenüber zitiert Luther andere Worte des NT wie 1. Petr. 2,13 und Joh. 19,11, während etwa Joh. 8,33⁹⁾ die Haltung gewisser jüdischer Kreise wiedergibt. Gegen diese Auffassung von „Freiheit“ verweist Luther auf die christliche Interpretation in 1. Petr. 2,16. In Römer 12 hat der Apostel von der Ordnung im gemeindlichen Raum gesprochen, in Römer 13 spricht er nun von der Ordnung im weltlichen Raum. Auch diese Ordnung dürfen wir nicht gering achten oder verletzen:

„Denn beide Ordnungen sind von Gott; jene dient zur Leitung und zum Frieden des inneren Menschen und für seine Anliegen, diese aber zur Leitung des äußeren Menschen und für seine Anliegen. Denn in diesem Leben kann der inwendige Mensch nicht ohne den äußeren sein.“¹⁰⁾

K. Matthes: Luther und die Obrigkeit. Die Obrigkeitsanschauung des reifen Luther in systematischer Darstellung. *Aus der Welt christlicher Frömmigkeit* 12, München 1937.

K. Müller: *Kirche, Gemeinde und Obrigkeit nach Luther*. Tübingen 1910.

A. Nygren: Luthers Lehre von den zwei Reichen in *Theologische Literaturzeitung* 1949, Sp. 1 ff.

T. Pauls: *Luthers Auffassung von Staat und Volk*. 2. Ausg. Halle 1927.

E. Ramp: *Die Stellung von Luther, Zwingli und Calvin zur Zinsfrage*. Zürich 1949.

O. Scheel: Evangelium, Kirche und Volk bei Luther in *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte* 156, Leipzig 1934.

G. v. Schulthess-Rechberg: *Luther, Zwingli und Calvin über das Verhältnis von Kirche und Staat*.

H. Steinlein: Luthers scharfe Abgrenzung des Gehorsams gegen die Obrigkeit im *Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes* 1948, S. 14 ff.

G. Wingren: Geistliches und weltliches Regiment bei Luther i. d. *Theol. Zeitschrift* 1947, S. 263 ff.

E. Wolf: *Rechtfertigung und Recht*. (Kirche und Recht. Ein vom Rat der evangelischen Kirche in Deutschland veranlaßtes Gespräch über die christliche Begründung des Rechts. Göttingen 1950, S. 5 ff.)

G. Wünsch: *Evangelische Ethik des Politischen*. Tübingen 1936.

7) H. Böhmer: *Luther im Lichte der neueren Forschung*. 4. A. (1917), S. 244 f.

8) *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/16*. Herausgeg. von J. Ficker, a. A. 1908, 3. A., 1925 (Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, 1. Band). Eine deutsche Übersetzung erschien von: E. Ellwein in 2. A. 1935 als 2. Band der Ergänzungsreihe der sog. Münchener Ausgabe (von H. H. Borchert u. G. Merz).

8) *Glossen-Komm.* 115, 11 ff.

9) „Wir sind Abrahams Samen und sind niemandes Knechte gewesen.“

10) *Gl.-Komm.* 116, 13 ff. Ausg. Ellw. S. 471.

Nach dieser grundsätzlichen Überlegung zum „Summarium“ legt Luther Vers für Vers aus. So heißt es zu Vers 1:

„Der griechische Text lautet: ‚Die Gewalt aber, die (allenthalben) ist, ist von Gott verordnet.‘ Faber Stapulensis sagt so: ‚Wo aber Obrigkeiten von Gott sind, da sind sie geordnet‘, und er knüpft eine Auslegung daran an über eine doppelte Gewalt, die geordnete und die ungeordnete. Aber diese Auslegung gefällt mir nicht. Denn keine Gewalt ist ungeordnet, sondern man trachtet nur in unordentlicher Weise nach ihr und verwaltet sie in unordentlicher Weise, so wie alle anderen Güter durch den schlimmen Gebrauch ihre Güte nicht verlieren, denn sonst würde das Geld durch den Diebstahl schlecht. Darum muß es deshalb heißen: ‚Wo aber Gewalten sind, da sind sie von Gott geordnet‘ denn weil Gewalten da sind, darum sind solche Gewalten verständlicherweise von Gott allein. Es ist dasselbe wie ‚denn es ist keine Gewalt außer von Gott‘ darum, wo es Gewalt gibt und wo sie blüht, da ist sie und blüht sie, weil Gott sie verordnet hat.“¹¹⁾

Luther geht dann auf die paulinische Formel „Omnis anima“ ein und fragt: „Hat Paulus ein Geheimnis, daß er nicht sagt ‚jeder Mensch‘ sondern ‚jede Seele‘? Er will vielleicht damit ausdrücken, daß man eine aufrichtige von Herzen kommende Unterordnung beweisen muß. Zweitens sagt er so, weil die Seele die Mitte zwischen Geist und Leib einnimmt; also um zu zeigen, daß der Gläubige gleichzeitig ein für allemal erhöht ist über alle Dinge und doch allen Dingen untertan, und daß er so als ein Doppelwesen zwei Gestalten in sich trägt, gleich wie auch Christus. Denn nach dem Geiste ist er ein Herr aller Dinge. Als nämlich ‚mußte ihn allen zum Besten dienen‘ (Römer 8,28) und 1. Korinth. 3,22 ‚alles ist euer, es sei die Welt oder das Leben oder der Tod‘. Denn durch den Glauben macht sich der Gläubige das alles untertan, wenn er sich durch sie nicht bestimmen läßt und auch nicht sein Vertrauen auf sie setzt sondern sie zwingt, daß sie ihm zur Herrlichkeit und zum Heile dienen. Es heißt Gott dienen und so königlich herrschen; das ist die geistliche Herrschaft, von der Offenbarung 5, 10 sagt: ‚Du hast uns unserem Gotte zu einem Königtum gemacht, und wir werden Könige sein auf Erden.‘ Denn die Welt wird nicht gründlicher bezwungen oder unterworfen als dadurch, daß man sie verachtet. Freilich kennt man die geistliche Herrschaft heutzutage so wenig mehr, daß fast alle wie aus einem Munde sagen, die irdischen Besitztümer der Kirche seien geistige Dinge.“¹²⁾

Wichtiger als die Kritik an den Machtansprüchen der röm. Kirche ist nun für Luther von der Formulierung „Jede Seele sei untertan“ her die eigentliche Begründung der paulinischen Ermahnung deutlich zu machen:

„Der Geist der Gläubigen also ist niemandem untertan oder kann niemandem untertan sein, sondern er ist mit Christus in Gott erhöht... Die ‚Seele‘ ist dasselbe wie der Geist der Menschen; aber sofern sie lebt und wirkt, von der Sinnenwelt und den irdischen Dingen in Anspruch genommen, muß sie ‚auch aller menschlichen Kreatur um Gottes willen untertan sein‘, 1. Petr. 2,13.

11) *Gl.-Komm.* 116, 20 f.

12) *Scholien-Komm.* 297.

Durch diese Unterwerfung gehorcht sie Gott und will dasselbe wie Gott. Und so überwindet sie schon jetzt eben durch diese Unterwerfung jene irdische Welt.“¹³⁾

Der Gehorsam gegen die Obrigkeit ist also Gehorsam des Glaubens, der die Welt überwindet, aber eben sich in der Welt um Gottes willen in ihre Ordnungen gerufen weiß. Luther hat weithin in seinen Schriften¹⁴⁾ eine „Christliche Obrigkeit“ im Auge, aber bei Röm. 13,4 kommt er auf die Frage, ob auch die gottfeindliche Obrigkeit den Namen „Gottes Dienerin“ verdiene, und weist auf die Worte und die Haltung des Propheten Jeremia hin:

„Auch wenn die bösen Menschen Gott nicht dienen wollen, so fügt er es doch so, daß das Gute, das sie haben und das sie mißbrauchen, ihm dienen muß. Darum wird der König von Babylon, der gottlose Götzendiener, von Gott bei den Propheten ein ‚Knecht‘ genannt (Jer. 25,9; 27,6.).“¹⁵⁾

Danach polemisiert Luther gegen die Macht- und Besitzansprüche der Kirche; er vergleicht den Auftrag und die praktische Verwirklichung bei der weltlichen Obrigkeit und bei den geistlichen Amtsträgern und stellt fest:

„Und — ich weiß nicht, doch scheint es mir allerdings, als hätten die weltlichen Machthaber heutzutage eine glücklichere Hand und als verwalteten sie ihr Amt besser als die der Kirche. Denn, soweit sie nicht durch ränkevolle Satzung verseucht sind, strafen sie mit unbeugsamer Strenge Diebstähle und Morde. Anders aber ist es bei den kirchlichen Gewalten.“¹⁶⁾

Dabei verschweigt er nicht, daß er nicht nur Lob über die Obrigkeit aussprechen kann und mahnt mit beinahe prophetischer Vollmacht:

„Ich beschwöre euch aber: Wenn ich meinem Schmerz und meiner Pflicht gehorchend solches sage, so ahme niemand das nach. Die Nutzenanwendung auf das gegenwärtige Leben ist dem Verständnis des Textes sehr förderlich. Ich tue dies zugleich aus dem Grunde, weil ich kraft apostolischer Autorität mein Lehramt bekleide. Meine Pflicht ist es, zu sagen, was ich an Unrecht sehe, auch bei den Führenden.“¹⁷⁾

Schließlich greift Luther noch einmal auf, was er in der obengenannten Glosse über den neutestamentlichen Begriff der Freiheit und seine möglichen Mißverständnisse bereits angedeutet hatte. Er weist nach, daß das NT verschiedene Arten von Freiheit meint, wenn es diesen Begriff braucht; für unseren Zusammenhang stellt er dann fest:

„Was aber die weltliche Gewalt anlangt, so wirft er hier gar nicht die Frage nach der Freiheit auf. Denn sie ist nicht jene (d. h. geistliche) Knechtschaft, da sie alle Menschen auf der Welt angeht, was nicht ebenso von den Werken des Gesetzes gilt.“¹⁸⁾

13) *Gl.-Komm.* 117, vgl. Origenes, s. o. S. 39 ff., und Augustin, s. o. S. 66 ff.

14) ... etwa „An den christl. Adel . . .“ u. a.

15) *Gl.-Komm.* 117, 28.

16) Vgl. *Scholien-Komm.* 300; Ausg. Ellwein, S. 476.

17) *Scholien-Komm.* 301.

18) *Scholien-Komm.* 303.

Von den Aufgaben und der Vollmacht der weltlichen Obrigkeit weiß Luther an anderer Stelle zu reden und dabei Auftrag und Würde von Gott her herauszustellen:¹⁹⁾

„Alle Werke dieses Standes gehen und gehören allein in dies zeitlich vergängliche Leben: zu erhalten Leib, Weib, Kind, Haus, Gut und Ehre und was zu dieses Lebens Notdurft gehört...²⁰⁾

Denn weltliche Herrschaft ist ein Bild, Schatten und Figur der Herrschaft Christi. Denn das Predigtamt (wo es ist wie es Gott geordnet hat) bringt und gibt ewige Gerechtigkeit, ewigen Frieden und ewiges Leben... Aber das weltliche Regiment erhält zeitlichen und vergänglichen Frieden, Recht und Leben.

Aber dennoch ist's eine herrliche göttliche Ordnung und eine treffliche Gabe Gottes, der es auch gestiftet und eingesetzt hat, und auch will erhalten haben, als des man allerdings nicht entbehren kann. Und wo es nicht wäre, könnte kein Mensch vor dem andern bleiben. Es müßte einer den andern fressen, wie die unvernünftigen Tiere untereinander tun. Darum gleichwie des Predigtamts Werk und Ehre ist, daß es aus Sünden eitel Heiligen, aus Toten Lebendige, aus Verdammten Selige, aus Teufelsdienern Gotteskinder macht, also ist des weltlichen Regiments Werk und Ehre, daß es aus wilden Tieren Menschen macht und Menschen erhält, daß sie nicht wilde Tiere werden. Es erhält einem jeglichen seinen Leib, daß den nicht jedermann erwürgen müsse (dürfe). Es erhält jeglichen sein Weib, daß nicht jedermann dasselbige nehmen und schänden müsse.

Es erhält jeglichen sein Kind, Tochter und Sohn, daß ihm dasselbige nicht jedermann entführen noch entwenden müsse.

Es erhält jeglichen sein Haus und Hof, daß nicht ein jedermann hineinbrechen noch drinnen freveln müsse. Es erhält jeglichen sein Acker, Viehe und allerlei Güter, das dieselbigen nicht ein jedermann angreifen, stehlen, rauben beschädigen müsse. Welch alles unter den Tieren nicht ist, und würde auch unter den Menschen nicht sein wo weltlich Regiment nicht wäre, sondern würden gewißlich aus Menschen eitel Tiere werden. Meinst du nicht, wenn die Vögel und Tiere reden könnten und das weltliche Regiment unter den Menschen sehen sollten, sie würden sagen: O ihr lieben Menschen, ihr seid nicht Menschen, sondern eitel Götter gegen uns. Wie gar sicher besitzt, lebt und habt ihr alle Dinge. Wir aber, so gar keins vor dem andern eine Stunde sicher sind, weder Lebens, Hauses noch Nahrung. Wehe euer Undankbarkeit, daß ihr nicht sehet, wie ein herrlich Leben euch unser aller Gott vor uns Tieren gegeben hat.“²¹⁾

Diese Ordnung ist also göttliches Mandat und hat darum gemäß der paulinischen Weisung Anspruch auf Achtung und Gehorsam:

„Weil denn nun das gewiß ist, daß ein göttliche Kreatur und Ordnung dazu

19) W. A. XXX/II 554 und 586 ff.; Stud.-Ausg. 4, 162 ff. und 177 ff. (Eine Predigt, daß man Kinder zur Schulen halten solle.)

20) Ebenda.

21) Ebenda. W. A. XXX/II 554/55.

uns Menschen in diesem Leben ein nötiges Amt und Stand ist, das wir ebenso wenig entbehren können als das Leben selber, sintemal ohn dasselbige Amt dies Leben nicht bleiben kann; so ist's leicht zu rechnen, daß Gott nicht darum befühlen und gestift't hat, daß es solle untergehn, sondern wills erhalten haben...“²²⁾

Zu der theologischen Begründung für das Wesen und das Amt der Obrigkeit unterscheidet Luther sich allerdings erheblich von den Kirchenvätern, die das weltliche Amt aus der Beobachtung der Natur ableiten wollten.²³⁾ Der Satz des Paulus, daß die weltlichen Machthaber von Gott eingesetzt sind, wird von Luther so ausgelegt, daß sie ausdrücklich auf Grund der Setzung Gottes und nicht ohne weiteres ‚natürlich‘ ihr Amt führen:

„Natura non sunt aliqui super alios, sed Dei ordinatione contra quem resistere non est bonum.“²⁴⁾

Es ist also nicht so, wie die älteren Ausleger behauptet haben, daß man aus den Verhältnissen der Über- und Unterordnung in der Natur ohne weiteres die Notwendigkeit, die Vollmacht und das Amt der weltlichen Obrigkeit ablesen könne. Darum sagt Luther mit ganzer Schärfe von den Herrschern, die sogar den Titel „Götter“ in der Heiligen Schrift gelegentlich verliehen bekommen:

„Dei non natura sunt, sed officio e coelis commissio.“²⁵⁾

Die obrigkeitliche Ordnung geht zurück auf ein besonderes Handeln Gottes, ein besonderes Mandat, durch das Gott ein „Remedium necessarium naturae corruptae“ schaffen wollte.²⁶⁾

Luther geht nicht so weit, die staatliche Ordnung in unmittelbare Beziehung zur Offenbarung Gottes in Christus zu setzen. Die weltliche Obrigkeit bleibt beschränkt in ihrem Recht und Handeln auf das Leben und Geschehen in dieser irdischen Welt.²⁷⁾

„Des Kaisers Schwert hat nichts zu schaffen mit dem Glauben, es gehört in leibliche weltliche Sachen...“²⁸⁾

Offensichtlich hat dem Reformator gerade in den Exkursen häufiger die Polemik als das Anliegen der Auslegung die Feder geführt. Auch an anderen Stellen seiner Schriften hat er Römer 13 herangezogen und ausgelegt,²⁹⁾ allerdings niemals in solcher Ausführlichkeit wie im Römerbrief-Kommentar. Nicht alle diese Stellen können hier angeführt werden, doch die Schrift „Von weltlicher Obrigkeit...“ sei wenigstens genannt, muß er doch in ihr immer wieder auf die Aussagen unserer Perikope zurückgreifen. Er definiert, wie er den Begriff „Unterordnung, Gehorsam“ versteht:

22) W. A. XXX/II 556.

23) Wie z. B. Chrysostomus, s. o. S.

24) W. A. Bd. XVI 534.

25) Ebenda, S. 548.

26) Vgl. G. Wünsch: Die Staatsauffassung von M. Luther, R. Rothe und Karl Marx ... (s. o. A. 1), S. 7; vgl. W. A. Bd. 42, S. 79 (üb. 1. Mose 2,16 f.).

27) W. A. Bd. LI, 242 (zum 101. Psalm).

28) W. A. XXX, 231.

29) S. u. S. 100 u. a.

„Du sagst: Hat doch Paulus Römer 13,1 gesagt: Eine jegliche Seele soll der Gewalt und Obrigkeit untertan sein. Und Petrus spricht (1. Petr. 2,13): Wir sollen aller menschlichen Ordnung untertan sein. Antwort: da kommst du recht! Denn die Sprüche helfen mir! St. Paulus redet von der Obrigkeit und Gewalt. Nun hast du aber gehört, daß über die Seele niemand Gewalt haben kann als Gott. Also redet Paulus nur da von Gehorsam, wo Gewalt ist. Also redet er nicht vom Glauben. Weltliche Gewalt soll nicht gelten, den Glauben zu gebieten, sondern von äußerlichen Gütern, dieselben zu ordnen und zu regieren auf Erden. Das ergeben auch seine Worte klar und deutlich, mit denen er der Gewalt und dem Gehorsam das Ziel steckt und spricht: Gebt Jedermann das Seine, Schoß, dem der Schoß, Zoll, dem der Zoll, Ehre, dem die Ehre, Furcht, dem die Furcht gebührt.“³⁰⁾

Dann macht er wieder mit aller Deutlichkeit auf die Notwendigkeit aufmerksam, die beiden Bereiche der weltlichen Gewalt und des geistlichen Lebens zu unterscheiden.³¹⁾

„Sieh da, weltlicher Gehorsam und weltliche Gewalt geht nur über Schoß, Zoll, Ehre, Furcht äußerlich. Und indem er spricht: Die Gewalt ist nicht zu fürchten für die guten, sondern nur für die bösen Werke, beschränkt er die Gewalt abermals, daß sie nämlich nicht Glauben und Gottes Wort, sondern die bösen Werke meistern sollen.“³²⁾

Dreierlei ist es, das Luther bei der weltlichen Obrigkeit wichtig ist:

- a) Die Obrigkeit ist nicht eine „natürliche“ Gegebenheit, sondern ausdrückliche Setzung Gottes, und zwar als „Vindex Dei in iram.“³³⁾
- b) Sie ist aber auch Werkzeug seiner erbarmenden Liebe.³⁴⁾
- c) Sie ist Abbild (larva), Statthalter und Amtmann im Reich Gottes zur „Linken.“³⁵⁾

Aus diesem Verständnis der Obrigkeit, das auch in den obigen Zitaten anklingt, ergeben sich für die Auslegung von Römer 13 für Luther drei Akzente:

1. Da das Amt der Obrigkeit seine Würde und Grenze von Gott her hat, ist der Christ ihr gegenüber zur Achtung und zum Gehorsam verpflichtet.
2. Dieses Amt soll säuberlich geschieden bleiben vom Amt der Evangeliumsverkündigung, das der Gemeinde Jesu Christi aufgetragen ist. Zwar kann Luther der Obrigkeit, vor allem in seiner Schrift „An den christlichen Adel“, auch Aufgaben an und in der Gemeinde Jesu Christi zusprechen, denn hier redet er eine christliche Obrigkeit an; er wehrt aber die Einmischung des geistlichen Amtes in weltliche Machtbefugnis strikt ab.

30) Von weltlicher Obrigkeit ... Vgl. Luthers Evangelien-Auslegung, herausgeg. v. E. Mülhaupt, 1947, I. (Matthäus), S. 732. Dazu auch: *Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu büßen vor Aufruhr und Empörung* (1522), W. A. VIII, 678.

31) vgl. J. v. Walter, *Die Theologie Luthers* 1940, S. 302 ff.

32) Von weltlicher Obrigkeit ... Vgl. auch ähnliche Sätze in *Wider die mörder. u. räuber. Rotten ...* (1525) (Ausg. Buchwald VII, S. 346) und schon vorher die *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel ...* (1525) u. a.

33) S. o. S. 98/99

34) S. o. S. 98

35) S. o. S. 97

3. „Omnis anima“ ist das angeredete Subjekt der Mahnung des Apostels, also der Christ, soweit er „lebt und wirkt, von der Sinnenwelt und den irdischen Dingen in Anspruch genommen“. Für den Christen als „Welperson“ ist der Gehorsam Folge und Ausdruck des Glaubens an Gott, der diese Obrigkeit eingesetzt, mit Macht ausgestattet hat und in seinen Dienst nimmt.

Philipp Melanchthon folgt grundsätzlich in der Auslegung von Römer 13 ähnlichen Bahnen. Zeitweise war ihm zwar die sittliche Berechtigung der Obrigkeit fragwürdig geworden, weil er sie in der Heiligen Schrift nirgendwo besonders eingesetzt zu finden meinte.³⁶⁾ Doch kommt er in seinen „Loci Communes“³⁷⁾ zu ähnlichen Folgerungen wie Luther:

„Gleichwie das Evangelium die arithmetische oder die architektonische oder die medizinische Kunst nicht abschafft und nicht mißbilligt, also schafft es auch den Hausstand und den Regierstand (oeconomicum et politicum ordinem) nicht ab und mißbilligt sie nicht, sondern befiehlt vielmehr zu erkennen, daß solche Dinge Gottes Gaben seien, deren dies leibliche Leben nicht entbehren kann.“

Unter dem Titel „De Magistratibus“ nimmt er zu Römer 13 Stellung:

„Die weltliche Obrigkeit ist die, die das Schwert führt, und den weltlichen Frieden schützt. Paulus bestätigt sie in Römer 13,1 ff. Die Aufgaben des Schwertamtes sind die Wahrung des Rechtes, die äußere Ordnung weltlicher Rechtsprechung und die Bestrafung der Übeltäter, und es gehört zum Recht des Schwertamtes, die Gesetze über das Verbot des Tötens, des Rächens usw. durchzuführen. Also handeln die Behörden gottwohlgefällig, wenn sie das Schwert handhaben. So tun auch die Rechtskundigen, wenn sie über das Recht Auskunft geben oder den Unterdrückten beistehen, wie die am meisten sündigen, die prozessieren.“

Melanchthon ist hier natürlich Systematiker und in seinen Ausführungen nicht vom Text von Römer 13, sondern von seinem Thema, der theologischen Besinnung auf das Wesen der Obrigkeit, bestimmt. Und doch geht er auf Fragen ein, die uns bei den Auslegern unserer Schriftstelle auch immer wieder begegnet sind. Wieweit gilt die Forderung des Apostels auf Gehorsam? Wenn es um Befehle gegen Gottes Gebot geht, tritt natürlich auch nach Melanchthons Meinung Apostelgeschichte 5,29 in Kraft:

„Aber über das Ertragen der Schwertgewalt gilt die folgende Meinung: Erstens: Wenn die Herrscher etwas gegen Gott befehlen sollten, darf man ihnen nicht gehorchen. Apostelgeschichte 5,29: Man muß Gott mehr gehorchen, denn den Menschen. Beispiele für diese These hast du unzählige und besonders jene schönste in Amos 7.“³⁸⁾

Er fährt aber dann fort:

„Zweitens: Wenn sie befehlen, was dem öffentlichen Nutzen entspricht, muß man ihnen gehorchen gemäß jenem Wort Römer 13,5: Daß man gehorchen

36) Vgl. Th. Kolde: *Die Loci Communes Ph. M.'s* ... nach G. L. Plitt, 4. A. (1925), S. 244 Anm. 2.

37) Die vier Regeln der Loci theologici, Tertia aetas, C. R. 21, 1000 (1004, 1007, 1009).

38) Loc. Comm. (Ausg. Kolde-Plitt), S. 244.

soll nicht nur um des Zornes auch um des Gewissens willen. Denn die Liebe bindet uns an alle weltlichen Pflichten.“³⁹⁾

Auch Melanchthon sieht als letztes Motiv für den Gehorsam und die Unterordnung der Christen die $\alpha\gamma\alpha\pi\eta$, die als Überschrift über den Anweisungen des Paulus steht. Diese Liebe, die uns an den Nächsten und sogar an den Feind bindet, läßt uns auch nicht gegen den tyrannischen Herrscher die Hand erheben. Darum kann Melanchthon sagen:

„Zum Letzten: Wenn sie etwa nach Tyrannenart befehlen, muß man auch solche Obrigkeit ertragen wegen der Liebe, wo es ohne öffentlichen Aufruhr und ohne Aufstand nicht geändert werden kann, gemäß dem Wort Matth. 5,39: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete auch den anderen dar.““⁴⁰⁾

Im Anschluß daran greift Melanchthon das Thema auf, das nun schon seit Jahrhunderten die Ausleger von Römer 13 bewegt und beschäftigt hat: Die Frage nach dem Recht und den Befugnissen der kirchlichen Gewalt. Melanchthon folgt hier ganz den Spuren Luthers:

„Über die kirchlichen Obrigkeiten urteilen wir so: Erstens, daß die Bischöfe Diener sind, nicht Obrigkeiten oder weltliche Behörden.

Zweitens, daß die Bischöfe kein Recht haben, Gesetze zu erlassen, sondern daß ihnen aufgetragen ist, das Wort Gottes, nicht nur das von Menschen, zu verkündigen.“⁴¹⁾

Melanchthon stellt also wiederum die Grenzen fest, die auch von Römer 13 her den beiden Bereichen, dem weltlichen und dem geistlichen, gesetzt sind. Wenn Paulus den Auftrag der Obrigkeit darin sieht, daß sie die Gerechtigkeit und die öffentliche Ordnung garantiert und aufrechterhält, muß nach Melanchthons Meinung den Trägern des geistlichen Amtes wieder gesagt werden, daß sie sich nicht in ein ihnen fremdes Amt bringen sollen, sondern als „Diener“ und als „Verkünder des Wortes Gottes“ ihre Pflicht haben.“⁴²⁾

In seinem eigentlichen Kommentar zum Römerbrief von 1532⁴³⁾ schlägt Melanchthon keine wesentlich anderen Töne an. Dort warnt er vor den Fanatikern, die meinten, Obrigkeit und Staatsordnung seien menschlich ausgedachte Dinge. Gewiß, so sagt er, gehören sie nicht als wesentliche Dinge ins Evangelium, und doch sind sie „*dona et ordinationes Dei*“ — und zwar zur Sicherung des Friedens, in dem allein die Kirche das Amt der Verkündigung und Lehre ausüben kann, ferner aber, daß wir an ihnen unsere Gottesfurcht beweisen, denn wir glauben als Christen „*politiam ipsam seu magistratum esse rem bonam divinitus ordinatam*.“ Gleich den Bewegungen der Himmelskörper sei auch die menschliche Gesellschaft von Gott geordnet. Dabei sei aber das Amt der äußeren Ordnung den

39) Ebenda.

40) Loc. Comm. (Ausg. Kolde-Plitt), S. 245.

21) Ebenda.

44) Er führte dazu aus, was er als das Wesen und den Auftrag des bischöflichen Amtes ansieht, was aber nicht mehr mit der weltlichen Obrigkeit und schon gar nicht mit Römer 13 in Beziehung gesetzt ist. Vgl. Loc. Comm., S. 246 f.

43) Corp. Reform. ed. C. G. Bretschn. XV (1848), S. 712 ff. Vgl. auch C. R. XXI 1004, 1007, 1009. Alle folgenden Zitate ebenda.

Behörden übergeben, nicht den kirchlichen Amtsträgern. „Sed Pastoribus tradidit certum verbum.“

Gegen diese Stimmen der Kritik am Machtstreben der Kirche erhob sich bald ein Sturm bei den Vertretern der päpstlichen Macht. Es scheint, als habe sich ein Teil der literarischen Streitigkeiten jener Zeit in den Kommentarwerken zur Heiligen Schrift niedergeschlagen. So veröffentlichte der französische Theologe *Jacobus Sadoletus* im Jahre 1535 für seinen „*Commentarius in Epistulam Pauli ad Romanos*“⁴⁴⁾. Dieser Kommentar, der in seiner Gnadenlehre eine semi-pelagianische Prägung zeigt, erschien dem Heiligen Stuhl zunächst nicht annehmbar und war darum eine Zeitlang verboten. Für die Auslegung von Römer 13, 1—7⁴⁵⁾ hält er sich jedoch, was die exegetischen Aussagen angeht, an die alten und mittelalterlichen Theologen. Er beginnt damit, die Notwendigkeit der Ordnung und Unterordnung von allgemeinen Beobachtungen abzuleiten,⁴⁶⁾ Natur und Leben seien Beweis genug, daß ohne Ordnung das Chaos herrschen würde. Deshalb sei alle Ordnung und alle gute Planung von Gott; so auch die Herrscher und die Herrschaften. Indessen seien diese Worte des Apostels auf die „Herrschaften“ und „Gewalten“, nicht auf die jeweils regierenden Fürsten zu beziehen. Gott habe nicht die einzelnen Fürsten und Beamten eingesetzt.⁴⁷⁾ Daraus ergebe sich nun die Frage:

„Sollen wir nun uns dem bösen Herrscher unterordnen? Freilich müssen wir das, indem wir geduldig seine Bosheit ertragen, nicht allerdings, indem wir nun besonders freudig ihm gehorchen müßten.“

Wenn auch der Fürst nichts taugt, so ist doch die Gewalt heilig.⁴⁸⁾

So kann Sadoletus argumentieren, weil er sich auf die schon bei Chrysostomus zitierte Unterscheidung zwischen der Sache der obrigkeitlichen Ordnung und der Person des jeweiligen Herrschers beruft. Sadoletus kommt dann plötzlich auf die kirchenpolitischen Verhältnisse zu sprechen und erwähnt die „neuen Ketzer.“⁴⁹⁾ Diese müßten doch solch ein Kapitel des Paulus bestens kennen, und wenn damit auch die übrigen menschlichen Obrigkeiten gemeint seien:

„so doch vor allem jene Obrigkeit, die ganz besonders von Gott ist,⁵⁰⁾ nämlich die päpstliche Herrschaft. Gerade sie habe doch ihre Autorität von Gott. Auch auf die Sukzession kommt Sadoletus zu sprechen, die von den „Ketzer“ heftig bestritten wurde. Mit dem Satz:

„Was wäre also solch eine Gewalt, die mit einem Menschen angefangen und beendet wäre?“⁵¹⁾

und den Hinweis auf König Saul versucht Sadoletus, die Kritik der „Ketzer“ zu entkräften; auch Saul, der erste König Israels, sei nicht der einzige geblieben, obwohl bei seiner Berufung von der Sukzession nicht ausdrücklich die Rede

44) Wir benutzen den 4. Bd. der Ausg. (Verona) 1738 der Werke des Sad.

45) J. Sad., Op omm. Tom IV, S. 307 ff.

46) Dafür hat er bereits Chrysostomus als Quelle; s. o. S. 72 f. „vita ipsa demonstrat“; J. Sad a. a. O., S. 307.

47) Ebenda, S. 308.

48) Ebenda.

49) J. Sad a. a. O., S. 308.

50) Ebenda.

51) Ebenda.

gewesen war. Noch tiefer geht Sadoletus auf die Zeitfragen ein und verläßt das Gebiet der eigentlichen Auslegung, wenn er nun einen Lobes-Hymnus auf den französischen König anstimmt und ihn mahnt, gegen die aufrührerischen, neuen Irrlehrer mit der staatlichen Gewalt vorzugehen,⁵²⁾ im übrigen, wo er exegetisch vorgeht, bleibt Sodaletus in der Hauptsache bei dem stehen, was die Väter vor ihm zu unserer Stelle vorgebracht hatten. Wie der ganze Kommentar, so sind auch die Äußerungen zu unserer Perikope nicht eigentliche Auslegungen des biblischen Textes, sondern eine Sammlung heftiger und scharfer Stellungnahmen zu den zeitgeschichtlichen Problemen.

Wir haben gesagt, daß man in den Kommentarwerken der Reformationszeit die deutlichen Spuren der Auseinandersetzung vorfindet, die in jenen Tagen die Gemüter der Kirchenpolitiker und der Theologen bewegte. Die Argumente der Gegenseite, also der Reformatoren, finden wir in dem Kommentar zum Römerbrief von *Martin Butzer*.⁵³⁾ Obgleich diese Schrift erst nach 1550 erschienen ist, dürfen wir sie bereits jetzt hier behandeln, da Butzer, wie wir wissen, seit 1526 ständig biblisch-exegetische Vorlesungen gehalten und dabei den Grund gelegt hat für das erst so spät veröffentlichte Werk. Schon der Titel macht deutlich, was er mit dieser Auslegung nach Inhalt und Ziel vorhat:

„METAPHRASIS ET ENARRATIO

in Epist. D. Pauli Apostoli ad Romanos in quibus singulatim ad Apostoli omnia tum argumenta, tum sententiae et verba, ad auctoritatem divinae scripturae, fidemque Ecclesiae Catholicae tam priscae quam praesentis, religiose ac paulo fusius excutiuntur. Et ut Apostolus praecipuos locos totius Theologiae tractavit quam exactissime ac plenissime ita maxima pars totius, non tam Paulinae quam universae sacrae Philosophiae explicata est per D. Martinum Bucerum.“⁵⁴⁾

Die Exegese unserer Stelle, die Butzer bietet, gehört mit zu den ausführlichsten Abhandlungen zu Römer 13 aus der Reformationszeit. Wie bei jeder Perikope, so auch bei unserem Abschnitt teilt Butzer seine Auslegungen auf in drei Teile: Die „Enarratio“, die „Interpretatio“ und die „Quaestio“, wobei unter der letzten Überschrift in Form eines Exkurses vom Text her zu den aktuellen Problemen Stellung genommen wird.

Im ersten Teil der Ausführungen zu Römer 13 schildert Butzer die historische Situation, in der es zu solchen Anweisungen des Apostels kommen konnte. Er beschreibt die Strömungen im Judentum, die sich gegen die Fremdherrschaft des römischen Staates wandten, wobei er die Quellen jener Zeit anführt.⁵⁵⁾

Für diese historische Besinnung zieht er auch die Aussagen des NT heran.⁵⁶⁾ Der genaue Wortlaut des Textes wird abgehorcht, wobei Butzer die etymolo-

52) Vgl. ebenda, S. 309 f.

53) Vgl. G. Krüger a. a. O., III, S. 154.

54) Erschienen 1562 in Basel (in 2. Auflage).

55) Vgl. die obengenannte Ausgabe, S. 557; B. zitiert vor allem verschiedene Stellen aus Josephus (z. B. Bell. Jud. II, 7 u. a.).

56) So sieht er in Kol. 2 und 1. Kor. 15 gewisse Schwärmerbewegungen beschrieben.

gischen Beobachtungen früherer Ausleger verwertet.⁵⁷⁾ Neu ist, daß er wieder auf den Vorläufigkeitscharakter der staatlichen Ordnung, und zwar vom Schluß des 13. Kapitels her, besonderes Gewicht legt. Doch haben wir uns der von Gott für diese Zeit bestellten Obrigkeit gehorsam unterzuordnen:

„Da nun unsere Stunde noch nicht gekommen ist und der Herr zu ihr selbst rufen möge, ist es zwar erlaubt, mit Christus und den Aposteln den Zwang der Staatsgewalt abzulehnen und sich ihrer Grausamkeit durch Flucht zu entziehen, aber die Gewalt selbst darf man nicht verletzen.“⁵⁸⁾

Der Verweis auf das Pilatusgespräch⁵⁹⁾ ist nicht neu. Überhaupt kommt dann im zweiten Teil, in der „Interpretatio“, ans Licht, wie genau Butzer die Väterexegese zu unserer Stelle kennt, vor allem die Homilie des Chrysostomus und die Auslegung des Ambrosius.⁶⁰⁾ Von diesen Vätern übernimmt er auch die Unterscheidung zwischen dem „Sich unterordnen“ und „Gehorchen“, dem „auscultare“ und „obedire“⁶¹⁾. Das Kennzeichen aller Obrigkeit⁶²⁾ ist — und dabei braucht es sich nicht nur um Monarchen zu handeln —, daß sie „Potestates“ sind. Die Feinheit der sprachlichen Beobachtung läßt Butzer darauf hinweisen, daß das Verbum im 2. Teil von Vers 2 mit „capio“ übersetzt ist, also einen aktiven Charakter trägt als das zu erwartende „accipio.“⁶³⁾ Von Chrysostomus übernimmt er auch die These, der Apostel spreche in diesem Abschnitt in erster Linie von dem Amt und nicht von den Herrschern, die dies Amt mißbrauchen. Der Mißbrauch, der bei den gottlosen Herrschern geübt wird, ist immer unsere Sünde, während das Amt stets Gottes ist.⁶⁴⁾ Selbst die Fürsten, die äußerst grausam und tyrannisch vorgehen, behalten dennoch immer ein gewisses Maß der legitimen Gewalt.⁶⁵⁾

Ausgehend von 1. Tim. 2, 1ff. mahnt Butzer zur Fürbitte für die Obrigkeit und sieht von daher ihre Funktion darin, uns ein ruhiges und friedliches Leben in Gottseligkeit und Ehrbarkeit führen zu lassen.⁶⁶⁾ Gott benutze gelegentlich auch eine nichtchristliche Obrigkeit um das Böse zu strafen; nicht die Frömmigkeit, sondern die Vollmacht des Schwertes, das gegen die Verbrecher gebraucht wird, kennzeichne die Obrigkeit als Gottes Ordnung.⁶⁷⁾ Die Worte des Paulus, die vom Untertansein „um des Gewissens willen“ reden, legt Butzer nach beiden Seiten der bisherigen Auslegungen aus: Es heiße, daß wir sowohl auf Grund der Einsicht vom Nutzen der Obrigkeit als auch wegen unserer Bindung an das Gebot Gottes und unserer Erwartung des letzten Gerichtes uns unterordnen

57) Z. B. daß „Reddite“ statt des „Date“ usw.; s. o. S.

58) A. a. O. S. 560 (in der Ausg. Druckfehler: 572).

59) Joh. 19, 10 f.; s. o. S. 117 (Abaelard) u. a.

60) Hier scheint er den von Erasmus herausgeg. „Ambrosiaster“ zu meinen.

61) A. a. O., S. 560; a. o. A. 71.

62) „Ἐξουσία“, a. a. O., S. 561.

63) Ebenda.

64) Ebenda.

65) Ebenda.

66) A. a. O., S. 562.

67) A. a. O., S. 563.

sollen.⁶⁸⁾ Butzer zieht die Summe der Anweisungen des Paulus, indem er drei Gründe für die Unterordnung herausstellt:

1. Weil Gott das von uns fordert (also aus Gründen des glaubenden Gehorsams),
2. Weil es uns nützlich ist (also aus Gründen der Selbsterhaltung),
3. Weil jeder gute Mensch dazu verpflichtet ist.⁶⁹⁾

Im dritten Teil seiner Exegese, unter der Überschrift „Quaestio“, behandelt Butzer dann die brennenden Fragen seiner Zeit: Den Machtanspruch der römischen Kirche nennt Butzer blasphemisch. Die Stimmen der Väter, vor allem der mittelalterlichen Ausleger, die in der Kirche eine Machtordnung fordern, tut Butzer ab mit dem Satz:

„Christus solus caput Ecclesiae.“⁷⁰⁾

Er schließt mit der Wiederholung der Forderung des Paulus, daß den obrigkeitlichen Gewalten zu gehorchen ist:

„Sed secundum deum ut quod deus iubet, id ob nullius hominis imperium negligas.“⁷¹⁾

Für Butzer ist also charakteristisch, daß er zunächst um eine historische und sprachliche Auslegung bemüht ist, daß er sich dabei streng an den Text hält, daß er für die sachlichen Erläuterungen die ganze Botschaft des NT berücksichtigt und daß er schließlich auch beim Eingehen auf aktuelle Fragen sich nicht durch polemische Ausführungen vom Text weggleiten läßt, während er immer wieder die Auslegungen anderer ins Auge faßt und kritisiert.

Gegen die römisch-katholischen Tendenzen, aus Römer 13 eine Waffe für die Immunität der kirchlichen Amtsträger oder gar einen Beleg für die Gehorsamspflicht gegen die geistlichen Würdenträger zu machen, liefern auch die anderen Reformatoren Sturm. Sie kehren zurück zu einer sachlichen und nüchternen Auffassung von den Worten des Apostels und zu einer klaren Scheidung des Amtes der Kirche vom Amte der staatlichen Obrigkeit. Schon *Zwingli* hatte darauf hingewiesen, daß es die Aufgabe der weltlichen Obrigkeit sei, für die öffentliche Ordnung zu sorgen:⁷²⁾

„Darumb muß ein oberheid gar eigentlich uffsehen, daß die starken, feyßten Böck die armen blöden schäffly nit umbringind.“⁷³⁾

„...also ist es ein dienst Gottes, wo man die bösen strafft.“⁷⁴⁾

Calvin auf sein Verständnis der Obrigkeit in aller Breite zu befragen, ist uns nicht möglich. Seine Auffassung der Worte des Paulus kommt wohl hin und wieder in der „Institutio“ zum Ausdruck vor allem im IV. Buch, Kapitel XX. Hier scheidet er streng zwischen den beiden „regimina“, dem der Gnade und dem der bürgerlichen, äußerlichen Gerechtigkeit. Aber beide dürfen nicht voneinander getrennt werden, da auch der Staat auf ein Mandat Gottes zurückgeht:⁷⁵⁾

68) Hier versucht also B., die Auslegungen seiner Vorgänger zu vereinigen.

69) A. a. O., 564 f.

70) A. a. O., S. 574.

71) A. a. O., S. 575.

72) Vgl. A. Farner: *Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli*, 1930, S. 78.

73) Vgl. J. Kreutzer: *Zwinglis Lehre von der Obrigkeit*, 1908 (Z. Werke II, 333).

74) Vgl. auch: M. H. Zwinglis sämtliche Schriften. Herausgeg. v. L. Usteri und S. Vögelin, 1820, S. 421 ff.

75) Ausg. A. Tholuck, 1834, vgl. Inst. 1559 IV 20, 22 f., C. R. 30, 1110.

„Die erste Pflicht der Untertanen gegen ihre Obrigkeiten ist, über deren Amt (functione) so ehrfurchtsvoll als möglich (quam honorificentissime), zu denken, welches sie nämlich gleichsam als eine von Gott abgetretene Befehlsgewalt (delegatam a deo iurisdictionem) anerkennen, und daß sie um des willen ansehen und verehren als Gottes Diener und Gesandte (dei ministros ac legatos). . . Daraus folgt sodann auch die andere Pflicht, daß sie ihnen mit zur Ehrerbietung vor ihnen geneigten Gemüte ihren Gehorsam beweisen: als mit Befolgen der Edikte oder Zahlen der Steuern oder Tragen öffentlicher Ämter und Lasten, die der gemeinsamen Verteidigung dienen, oder durch Übernahme irgendwelcher anderer Aufträge.“

Seine eigentliche Exegese von Römer 13 erfahren wir aber in seinem Kommentar zu dem paulinischen Brief. Der Römer-Kommentar Calvins erschien als erste seiner Auslegungen der Heiligen Schrift.⁷⁶⁾ Zu unserer Stelle verrät Calvin Abhängigkeit von den früheren Auslegern, ohne daß er solche beim Namen nennt; er hält sich im Grunde an die Bahnen, in denen schon Luthers Exegese sich bewegte, so vor allem in der Polemik gegen die Machtansprüche der Kirche und in der klaren Abgrenzung der Vollmachten und Funktionen der öffentlichen Obrigkeit.⁷⁷⁾ Auch vertritt er den Standpunkt, man könne für den tyrannischen Mißbrauch, den manche Herrscher von der gottgegebenen Gewalt machen, nicht Gott selber verantwortlich machen. Er sei wohl der „Auctor iuris politici“. Das Recht der Befehlsgewalt (jus imperii) sei von Gott zum Heil des Menschengeschlechtes (ad humani generis salutem) verordnet. Widerstand dagegen führe, wie jeder Widerstand gegen Gott, ins sichere Verderben.⁷⁸⁾ Die Obrigkeit habe die doppelte Aufgabe, den Frieden zu fördern und das Böse zu bekämpfen: „Wenn man nämlich dem Wüten der Bösen nicht entgegentritt und die Unschuldigen vor ihren Gelüsten nicht bewahrt, wird alles sogleich zu Grunde gehen. Wenn dies also das einzige Mittel ist, durch das das Menschengeschlecht vor dem Untergang bewahrt wird, müssen wir es sorgfältig pflegen, wenn wir uns nicht als öffentliche Feinde des Menschengeschlechtes erweisen wollen.“⁷⁹⁾

Calvin wendet sich aber mit seiner Auslegung nicht nur an die Untertanen, sondern auch an die, die das Amt der Obrigkeit führen. Der 4. Vers, der sie als Diener Gottes bezeichnet, mache ihnen klar, daß sie sein Amt führen und ihm Rechenschaft schuldig sind.⁸⁰⁾ In Anknüpfung an Vers 5 unserer Perikope: „Darum ist's notwendig, sich unterzuordnen. . .“ kommt Calvin darauf zu sprechen, daß es hier ausdrücklich um die politischen Gewalten geht:

„Denn es ist nicht Sache des privaten Einzelnen, demjenigen die Befehlsgewalt abzuspochen, den der Herr mit Macht ausgestattet und uns vorgesetzt hat. Aber dieses ganze Gespräch handelt von den weltlichen Vorgesetzten (de

76) 1539 erschienen.

77) Wir halten uns an die Ausg. von A. Tholuck, J. Calvin in *Novi Testamenti Epistolas Comm.*, Pars I, 1834.

78) A. a. O., S. 198.

79) A. a. O., S. 199.

80) A. a. O., S. 199. Zur Frage des Verhältnisses von Obrigkeit und christlicher Gemeinde vgl.: J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, 1937.

civilibus praefectis). Deshalb versuchen diejenigen vergebens, von hier aus ihre Tyrannis zu befestigen, die über die Gewissen die Herrschaft ausüben.“⁸¹⁾ Die Obrigkeit habe durchaus ein Recht, Steuern zu fordern, denn ohne solche Aufwendung könne sie ihr Amt nicht führen; Calvin richtet sich aber an die Regierenden mit der Mahnung, doch zu bedenken, daß das, was sie vom Volke bekommen, öffentliches, allgemeines Gut ist und nicht ihnen zum Luxus dienen sollte.⁸²⁾ Zum Schluß seiner Erklärung unseres Schriftabschnittes wendet er sich wieder an die Untertanen: Er stellt ihnen den ganzen Ernst der Tatsache vor Augen, daß die Obrigkeit Gottes Setzung ist⁸³⁾ und darum willigen Gehorsam erwarten darf:

„Diese Aussage bestätigt, was er (Paulus) vorher gesagt hat, daß man nämlich den Königen und allen Vorgesetzten gehorchen muß, nicht weil wir dazu gezwungen werden, sondern weil es ein freier Gehorsam gegenüber Gott ist. Und er will nicht nur gefürchtet, sondern in willigem Gehorsam auch verehrt werden.“⁸⁴⁾

Den Auslegern der Reformationszeit, die wir hier betrachtet haben, sind einige beachtenswerte Züge in der Exegese von Römer 13 gemeinsam.

Zunächst einmal fällt bei ihnen auf, daß sie fast alle mit Sorgfalt versuchen, zuerst auf den Wortlaut des Textes zu hören, wobei die Erstellung des griechischen Urtextes durch die Humanisten ihnen zustatten kam.

Sie lösen sich deshalb in manchen Fragen von der Tradition und gehen eigene Wege, übernehmen aber andererseits Elemente früherer Ausleger, wie z. B. die Unterscheidung der Sache der obrigkeitlichen Gewalt von der Person der jeweils Regierenden. Daß dabei oft genug die Meinungen früherer Ausleger kritisch oder ablehnend behandelt werden, war häufig festzustellen.

Sie bemühen sich wohl auch um eine sachliche, historisch begründete Feststellung der Zustände und Ursachen, die zu den Aussagen des Paulus führen konnten. Und doch bleiben sie nicht bei einer distanzierten historischen Auslegung stehen. Alle tun sie den Schritt in ihre eigene Zeit, zunächst einmal in der Warnung vor den verzerrenden Deutungen der klerikalen und kurialistischen Ausleger. Sie gestatten weder das Verständnis, das die Geistlichen von der Gehorsamsforderung ausnähme, noch die Deutung, die zum Gehorsam gegen die geistlichen Amtsträger, wohlgemerkt gegen solche, die sich politische Rechte anmaßen, zwingen wollte.

Allen gemeinsam ist der Hinweis auf die unbedingte Diesseitigkeit und Vorläufigkeit des obrigkeitlichen Amtes, das für die äußere Ordnung zuständig ist. Der Gehorsam gegen dies Amt ist für sie Konkretion des Glaubensgehorsams in der Welt.

81) A. a. O., S. 200.

82) Ebenda; so schon Zwingli, Ausg. Usteri-Vög., S. 451.

83) Man könnte hier andere exegetische Äußerungen aus Calvins Feder vorbringen und von daher behaupten, daß er die Staatsordnung in den Bereich der Schöpfung versetze. So schreibt er zu 1. Tim. 2,2: „Man muß ja immer den Grundsatz festhalten, daß die Behörden von Gott zur Bewahrung sowohl der Religion als auch des Friedens und der öffentlichen Ehrbarkeit bestimmt sind, nicht anders als die Erde zur Hervorbringung von Nahrung geschaffen ist.“ Es wäre aber ein Kurzschluß, zu behaupten, C. deute hier an, daß die politische Ordnung eine „Schöpfungsordnung“ sei, wo es sich um einen Vergleich handelt.

84) A. a. O., S. 201.

§ 9 Die Auslegung von Römer 13,7 von der Zeit der altprotestantischen Theologen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts.

Verfolgt man die Auslegung von Römer 13 in der Folgezeit, so entdeckt man bald, wie sehr die Stimmen der Reformatoren richtungweisend waren. Blickt man über die Grenzen des Gebietes der Exegese im strengen Sinne hinaus in das Feld der gesamten Theologie, so findet man, daß Römer 13 auch in den dogmatischen Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts immer wieder auftaucht. Im Luthertum fand unsere Perikope ihren Platz an verschiedenen Stellen der offiziellen Bekenntnisschriften.¹⁾ Die „Confessio Augustana“ wies mit ihrem Artikel XVI „De rebus civilibus“ „Von der Polizei und weltlichem Regiment“ auf die Aussagen des Apostels hin und übernahm sie, ohne von der Erklärung Luthers abzuweichen,²⁾ während der „Kleine Katechismus“ Luthers unsere Perikope kommentarlos in den Haustafeln aufgeführt hatte.³⁾ Die „Apologie“ schließt sich den Aussagen der C. A. über diese Verse an, wehrt sich aber noch heftiger gegen eine Verdächtigung der Evangelischen als Aufrührer.⁴⁾

In den dogmatischen Werken der einzelnen Theologen, den „Loci“ und den Kompendien erscheint Römer 13 immer wieder, wenn das Thema „De Magistratibus“ behandelt wird. So zitiert *J. Gerhard* unsere Stelle⁵⁾ und behauptet, sie betreffe sowohl den abstrakten Begriff der Amtsgewalt als auch die Person der Herrscher.⁶⁾ Aber die Mahnung zum Gehorsam sei nicht absolut zu nehmen, denn die Macht dieser Herrscher habe ihre Grenzen, da sie an die Gesetze und die Norm einer höheren Gewalt gebunden sei.⁷⁾ Diese höhere Gewalt — Gott selbst — sei ihr Urheber und habe sie eingesetzt, um die Menschen vor der Ausrottung zu bewahren.⁸⁾

In dieser Art der Argumentation, in der Römer 13 eher die Rolle einer Belegstelle spielt und weniger Objekt echter Auslegung ist, bewegen sich auch die Formulierungen der übrigen Dogmatiker, wobei die leichten Unterschiede im Sprachgebrauch kaum ins Gewicht fallen, ob man etwa *L. Hutterus*⁹⁾ als einen der ersten aus dieser Reihe oder auch *H. Hollaz*¹⁰⁾ liest. Im Grunde sind eben alle in erster Linie Dogmatiker und nicht Exegeten und darum für unsere Untersuchung nicht von entscheidendem Belang.

Bei den altprotestantischen Theologen *reformierter* Richtung wie in den reformierten Bekenntnisschriften sind ähnliche Beobachtungen zu machen. Auch

1) Vgl. die Ausgabe: *Die Bekenntnisschriften der evangel.-luth. Kirche* (herausgeg. v. Deutschen Evangel. Kirchen-Ausschuß), 1930.

2) A. a. O., S. 67.

3) A. a. O., S. 524.

4) A. a. O., S. 308 ff.

5) Seine „Loci“ erschienen 1610; Ausg. Cotta (1762), XIII, 228 und 246 ff.

6) Ebenda.

7) A. a. O., XIII, 308.

8) A. a. O., XIII, 225; vgl. auch W. Hupfeld: *Die Ethik Job. Gerhards*, 1910, (wo allerdings auf Röm. 13 kein Bezug genommen wird). E. Uhl: *Die Sozialethik Job. Gerhards*, 1932.

9) Loci Communes (1619), 279 ff.

10) Examen Theologiae acroamaticum (1707).

hier herrscht das dogmatische Interesse vor.¹¹⁾ In ihren Ausführungen über die Obrigkeit sprechen sie ihr auch das von Gott verliehene Recht auf Herrschaft, auf Gehorsam der Untertanen, auf Steuern und Strafvollzug zu.¹²⁾

Allerdings hat auch der Druck der Glaubensverfolgungen, vor allem in Frankreich, zu Streitschriften geführt, die sich mit Römer 13 befassen müssen.¹³⁾ Doch bleibt zu bedenken, daß sich die Lehren der sog. Monarchomachen des 16. Jahrhunderts im wesentlichen auf die spätmittelalterlichen, aristotelisch bestimmten Theorien von der Volkssouveränität stützen,¹⁴⁾ während Römer 13 kaum, jedenfalls nicht exegetisch, ins Auge gefaßt wird.

Gerade unter den Reformierten finden sich aber in der Zeit des ausgehenden 16. und des beginnenden 17. Jahrhunderts eine Reihe namhafter Exegeten¹⁵⁾, unter denen am bedeutsamsten wohl *Job. Coccejus*¹⁶⁾ ist. Sein Kommentar zum Römerbrief ist wohl einer der ausführlichsten, jedenfalls in bezug auf unsere Stelle. Er beginnt mit der Feststellung, daß hier zu unterscheiden wäre zwischen der „Potestas“ (Vollmacht) und dem „Imperium“ (der Befehlsgewalt). Die Herkunft der Potestas werde bald in der „väterlichen Gewalt“, bald in einem besonderen Auftrag, einem „Mandat“ begründet gesehen. Dazu verweist er auf 1. Mose 9,7.¹⁷⁾ Er stellt an den Anfang die Gründe dafür, daß es in der Kirche keine „Herrschergewalt“ geben kann:

- „1. Nur die sind Machthaber (Potestates), die das Schwert führen. Das aber hat Christus ausdrücklich verboten und nicht einmal sich selbst angemaßt, denn Joh. 18,36 sagt er: Mein Reich ist nicht von dieser Welt; d. h. es wird nicht in dieser Welt vorangebracht durch Gewalt, die in dieser Welt wäre, sondern durch Gewalt, die im Himmel ist.
2. Wenn es Befehlsgewalt und Macht gäbe in der Kirche, dann gäbe es Herren über den Glauben; aber niemand ist Herr über den Glauben.
3. In ihrer Art sind die Gläubigen (nach dem NT) nicht mehr Vormündern unterstellt wie Sklaven (Gal. 4,2).
4. Selbst die, die für die Kirche Sorge tragen, müssen sich unterordnen, auch die Bischöfe¹⁸⁾“

Coccejus hat sich sowohl mit den früheren Auslegern¹⁹⁾ als auch mit den politischen Schriftstellern beschäftigt²⁰⁾ und gibt einen längeren Exkurs, indem er nachzuweisen versucht, daß die weltliche Macht, der die Kirche nachgestrebt habe, für sie Anlaß zur Untreue gegen ihren Auftrag geworden sei.²¹⁾ Er zitiert zu Vers 2 Chrysostomus, der von Paulus hier sagt, er rede von der Institution

11) Vgl. H. Heppe: *Die Dogmatik der evgl.-reform. Kirche*, herausgeg. von E. Bizer, 1935, S. 534 f.

12) Ebenda 555 f.

13) Vgl.: *De furoribus Gallicis* (v. Ricaud ?)

14) *Vindiciae contra tyrannos* (1579).

15) Eigentlich gehören die bedeutendsten Kommentatoren noch in die Zeit der Reformatoren selber: 1556 erscheint Th. Bezas Komm. z. N. T., 1550 H. Bullingers Komm. z. N. T. (Römer bereits 1533).

16) Sein Komm. zu Röm. erschien 1619. Wir benutzen die Ausgabe von 1668 (Lugd. Batav.).

17) A. a. O., S. 658.

18) A. a. O., S. 661.

19) Besonders zitiert er Chrysostomus.

20) Heftig geht er gegen Bellarmin vor.

21) A. a. O., S. 662.

der Obrigkeit, nicht von den herrschenden Fürsten; mit diesem Hinweis wendet sich Coccejus gegen die Schwärmer seiner Zeit, vor allem auch gegen die Wiedertäufer, die ohne staatliche Ordnung meinten, die Welt neu gestalten zu können. Aber auch an die „Papisten“ richtet er scharfe Worte: Sie vergehen sich nach seiner Meinung an der Ehre Gottes, wenn sie behaupten, die Obrigkeit könne den Klerikern keine Befehle geben, sondern müsse sich in weltlichen und geistlichen Dingen der Kirche unterordnen. Der Papst könne niemals Herr in weltlichen Dingen sein; dafür habe Gott die Obrigkeit eingesetzt. In geistlichen Dingen solle man sich aber allein Gott unterordnen.²²⁾

Auf die Frage, welcher Art die Obrigkeit beschaffen sein müsse, von der Paulus hier redet, gibt Coccejus Antwort:

„Was die Form der Herrschaft angeht, sei sie Demokratie, sei sie Aristokratie, sei sie Monarchie, sie ist von Gott.“²³⁾

Dann nimmt Coccejus zu einer ganzen Reihe von schwierigen Fragen Stellung, die aber nicht mehr direkt zur Auslegung gehören. Vor allem geht es immer wieder um das Machtstreben der Kirche, aber auch um das Recht, einer gottfeindlichen Obrigkeit Widerstand zu leisten. Darauf antwortet er:

„Es ist schwer, in dieser Sache allgemein etwas zu sagen, weil die Umstände jeweils so verschieden sein können.“²⁴⁾

Coccejus lehnt also eine verbindliche Kasuistik ab. Er nimmt das Anliegen der Auslegung bei den Reformatoren wieder auf, indem er bei der praktischen Anwendung seine Stimme gegen den politischen Anspruch der römischen Kirche erhebt. Er hat als sorgfältiger Exeget die Stimmen der alten und neueren Ausleger berücksichtigt, kritisiert, verwertet oder widerlegt. Da er auch in den sprachlichen und historischen Anmerkungen zum Text gründliche Kenntnisse an den Tag legt, dürfen wir ihn ohne Übertreibung als einen der bedeutendsten der reformierten altprotestantischen Theologen in der Auslegung von Römer 13 ansehen.

Seit den Tagen der Reformation ist es für den, der die Auslegung und das Verständnis eines einzelnen Schriftabschnittes geschichtlich verfolgen will, praktisch beinahe unmöglich, weiterhin ein vollständiges Bild der Entwicklung zu geben. Denn zu den Kirchen kommen die kleineren Gruppen und Gemeinschaften oft schwärmerischer Prägung. Unter ihnen nehmen einige eine ganz besondere Stellung zur staatlichen Obrigkeit ein.²⁵⁾ Hier sind vor allem die Taufgesinnten, die *Mennoniten*, zu nennen, wenn man nach dem Verständnis und der Funktion des Abschnittes von Römer 13 fragt. Ihre Geschichte trägt einen auffallenden Zug der Reserviertheit gegenüber aller politischen Ordnung.²⁶⁾ Vor allem sind sie grundsätzliche Gegner des Krieges und des Kriegsdienstes.²⁷⁾ Ihr offizielles Glaubensbekenntnis²⁸⁾ bietet im 28. Artikel unter der Überschrift

22) Ebenda.

23) A. a. O., S. 663 f.

24) A. a. O., S. 666.

25) Über die verschiedene Stellung der Täufergruppen zum Staat vgl.: K. Holl, *Ges. Aufs.* I, 2. A. S. 454 ff.

26) Vgl. Chr. Hege: *Kurze Geschichte der Mennoniten*, 1909.

27) Vgl. Fr. Hershberger: *War, Peace, and Nonresistance*, 1946, S. 57 ff.

„Von dem Amte der weltlichen Obrigkeit“ eine beachtenswerte Auslegung unserer Perikope:

„Hiervon glauben wir, daß, wenngleich die Menschen von Natur kein Recht haben, gewaltsam übereinander zu herrschen, sondern sich nur väterlich oder brüderlich zu regieren und zu Hilfe zu kommen, das obrigkeitliche Amt dennoch des großen Verderbens der Menschen wegen notwendig worden und Gott der Herr solches aus der Ursache nicht allen zugelassen, sondern auch eingesetzt und verordnet habe, zuerst durch seine heilige Vorsehung überhaupt, dann aber nachher unter seinem Volk Israel durch ausdrücklichen Befehl, daß selbiges auch jetzt noch vollkommen notwendig scheint, sowohl zur Handhabung rechter und guter Ordnung im gemeinschaftlichen Leben als auch zur Strafe der Bösen und zum Schutze der Guten und was dergleichen mehr ist.

Aus dieser Ursache halten wir uns gänzlich verpflichtet, unsere rechtmäßige Obrigkeit als Gottes Dienerin anzusehen, uns zum Vorteil sie mit wahrer Ehrerbietung hochzuachten, ihr in allem, was nicht mit Gottes Befehl und einem guten Gewissen streitet, zu gehorchen, freudig und treulich gehörigen Zoll und Schoß zu bezahlen, feurig für sie zu beten und dergl. Und dies alles um soviel gemeiner, weil wir sehen, daß das Erhöhen nicht kommt aus dem Osten, noch aus dem Westen, noch aus der Wüsten, sondern daß Gott Richter ist, diesen erniedrigt, jenen erhöht, nach seinem Wohlgefallen, bald zum Segen, bald zur Züchtigung.“²⁹⁾

Soweit stimmt diese Auslegung mit der der übrigen reformatorischen Exegeten überein. Man sieht die Herkunft der Obrigkeit in dem ausdrücklichen Befehl Gottes und versteht ihr Amt als das der Schutz- und Strafmacht zur Aufrechterhaltung der Ordnung; darum ehrt man diese Obrigkeit, die auf Gottes Befehl zustande gekommen ist und ihr Amt führt. Allerdings scheiden sich dann die Mennoniten von anderen Evangelischen, wenn es nicht nur um die Frage der passiven Hinnahme, sondern auch der aktiven Beteiligung am Amt der Obrigkeit geht:

„Sollte aber die Verwaltung eines solchen Amtes uns aufgetragen werden, so würden wir desfalls bekümmert sein und uns dazu nicht bequemen dürfen, weil der Wille Christi, wie solches zu verwalten, uns gänzlich unbekannt ist. Unter allen seinen Befehlen, welche die Verwaltung seines Reiches angehen, finden wir so wenig als unter den Verordnungen seiner Apostel den mindesten Unterricht davon. Wenn wir dabei in Betrachtung ziehen, daß der Herr Christus das Herrschen nach der Weise der Welt der Seinen überall abzuraten scheint, wie auch alle Gegenwehr, das Eidschwören und alle weltliche Gleichstellung, so halten wir es eine schwere Sache zu sein, dieses Amt gläubig zu verwalten. Überdem urteilen wir, daß die Macht, welche den jüdischen Obrigkeiten auf eine Zeitlang verliehen war, in Christo erfüllt, abgelaufen und ver-

28) Vgl.: „Die Glaubenslehre der wahren Mennoniten oder Taufgesinnten“, aus den öffentlichen Glaubensbekenntnissen zusammengezogen durch Cornelius Ris, 1776, in: Hunzinger: *Das Religions-, Kirchen- und Schulwesen der Mennoniten*, 1830, S. 34 f.

29) A. a. O. (s. Anm. 26), S. 34 f.

nichtig ist, demnach keine abgemessene Richtschnur für das Volk der Christen bleiben kann; endlich so würden wir darin eine Schwierigkeit finden, menschliche Grundgesetze zu beschweren und zu vollziehen, die mit den bürgerlichen Gesetzen Israels streiten, welche Gott selbst vorgeschrieben. Aller dieser Dinge wegen schätzen wir uns glücklich, wenn wir von dieser beschwerlichen und in allem Betracht gefährlichen Bedienung verschont werden und unterdessen ruhig und stille leben mögen unter dem Schutz solcher gütigen Obrigkeit, die, obgleich sie vor sich die obgedachten Schwierigkeiten nicht darin finden, uns dennoch so große Freiheiten und Vorrechte verliehen, wofür wir Gott nicht genug danken können und ihm alle Ehre und Liebe schuldig sind.“³⁰⁾

Obwohl diese Sätze nicht im eigentlichen Sinne Auslegung sind, verdienen sie doch, hier zitiert zu werden, da sie für die Geschichte der Täufergruppen und für die Kirchengeschichte überhaupt weittragende Bedeutung haben.

Kehren wir von dieser Abschweifung, die uns ein Beispiel des Verständnisses von Römer 13 außerhalb der großen Kirchen vor Augen führte, zurück zu den Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts, so müssen wir uns wiederum die Grenzen, die uns unser Thema setzt, vor Augen halten. Wir beschränken uns auf die Frage nach der Exegese von Römer 13 und können darum nicht, so ertragreich das auch sein würde, in das Gebiet der allgemeinen Hermeneutik³¹⁾ weiter eindringen, andererseits aber müssen wir auch das weite Feld der Staatstheorien jenes Zeitalters unbetreten lassen, so reizvoll es auch erscheinen mag, die Einflüsse der theologischen und exegetischen Bemühungen auf die Äußerungen der politischen Theorien jener Zeit zu verfolgen.³²⁾ Einer der bedeutendsten Staatslehrer und zugleich der Begründer des Völkerrechts, *Hugo Grotius*³³⁾, hat uns aber neben seinen Schriften zur Politik auch Anmerkungen zur Heiligen Schrift hinterlassen in seinen „*Annotationes ad Vetus et Novum Testamentum*“³⁴⁾. Seine Auslegung von Römer 13 beschränkt sich allerdings auf eine knappe Paraphrase und einige philologisch-historische Bemerkungen. Zur Einleitungsfrage, wann Paulus diese Zeilen des Römerbriefes verfaßt habe und ob sie wirklich auch gegenüber einer christusfeindlichen Staatsmacht Gültigkeit haben, schreibt Hugo Grotius:

„Cum haec scriberet Paulus, non saeviebatur in Christianos.“³⁵⁾

Zu Paulus Forderung „Um des Gewissens willen“ sich unterzuordnen erklärt er nur:

30) A. a. O., S. 34 f.

31) Z. B. A. Rivet: *Isagoge ad Scripturam sacram Veteris et Novi Testamenti*, 1627 (eine der bedeutsamsten reformierten Schriften der Hermeneutik), c. 14—24 u. a.

32) Zu dieser Frage B. K. Hundeshagen: *Über den Einfluß des Calvinismus auf die Ideen von Staat und staatsbürgerlicher Freiheit*, 1842.

33) (1583—1645) Vgl. G. Krüger a. a. O., III, S. 324. H. C. Rogge in R. E., 3. A., VII (1899), S. 200 f. L. Barschak: *Die Staatsansch. d. H. G.*, 1919.

34) Ersch. in seinen „*Opera Theologica*“, II, 2 (1679, Amst.).

35) Zit. bei H. Meyer: *Römer-Kommentar*, 5. A., S. 559 (1872).

36) Ob allerdings das Urteil M. Käblers (*Das Gewissen*, 1878, S. 247, Anm. 2), diese Deutung sei „ganz naiv“, gerecht ist, und nicht vielleicht doch den tiefen Hinweis auf die Christusbezogenheit des Gewissens, die H. G. damit ausdrücken könnte, sei hier nur am Rande gefragt.

„Quia Christus id praecepit.“³⁷⁾

Vielleicht nicht so bedeutsam, aber doch aufschlußreich für unsere Hauptfrage, wie man damals Römer 13 ausgelegt hat, ist eine Dissertation, die 1671 in Bern eingereicht wurde. Ein gewisser *Benedikt Wasmer* gibt eine ausführliche Exegese von Römer 13,1 und 2 unter dem Titel:

DISPUTATIO THEOLOGICA TEXTUALIS EX ROM . . 13, 1.2.

Einleitend stellt er fest, das obrigkeitliche Amt habe seine Grundlegung im Alten Testament und zitiert merkwürdigerweise dazu 5. Mose 16,18³⁷⁾. Sein Anliegen ist, alle bisherigen Ausleger, die ihm nur bekannt sind, zu berücksichtigen und, wenn angebracht, zu Gehör zu bringen bzw. zu widerlegen. Die Worte des Paulus seien zwar gegen die Juden gerichtet gewesen, gälten aber allen, die zu Schwärmerei und Aufruhr neigten, und so seien sie eine Warnung gegen alle „tumulosos spiritus“. Von den „Papisten“ und den „Anabaptisten“ sagt er sehr scharf, sie „vergewaltigten“ den Text (*torqueant textum*). Ja, gegen die Anhänger der römischen Machtstrebung sagt er:

„Nicht nüchterner als solche (Schwärmer) sind ja auch die, die nicht nur anmaßend behaupten, allein das Urteil des Papstes und seines Stuhles sei unfehlbar, sondern die dazu auch dem Herrscher und der Behörde jede Befehlsgewalt über die Kirche absprechen.“³⁸⁾

Neben den Stimmen früherer Ausleger verrät uns Wasmer seine eigenen sprachlichen Beobachtungen. Die „Potestates“ seien im griechischen Urtext *ἐξουσίαι*, was nicht eine physische Kraft oder Gewalt, sondern die rechtliche Gewalt ausdrücken solle. Wasmer befaßt sich dann mit dem Gedanken, den wir schon bei Irenaeus fanden, ohne daß auf ihn verwiesen wäre:

„(Zu V. 1) Wenn wir die Gewalt im Hinblick auf die Personen, denen sie verliehen ist, betrachten (muß man bedenken), daß der Apostel hier mit „Potestates“ nicht Engel meint wie Eph. 1,21 und 1. Petr. 3,22, sondern zivile Behörden, die mit Gewalt ausgestattet sind gegen andere: Doch hat er lieber den Ausdruck „Potestates“ (Gewalten) gebraucht als „Könige“, „Fürsten“, damit er auf diese Weise dem Einwand begegnete, daß er die Juden nicht mehr als die Heiden ihren Herrschern entfremdete.“³⁹⁾

Es ist unmöglich, hier vollständig anzuführen, mit welcher Sorgfalt Wasmer die Stellen der Heiligen Schrift, dazu viele Belege aus der rabbinischen Literatur, aus den Schriften der alten und mittelalterlichen Theologen (von Irenaeus bis zu Thomas von Aquin) und den Kommentar der neueren Ausleger heranzieht und das Ganze seiner Auslegung zu einer Einheit zu gestalten sucht.

Andere exegetische Werke des 17. und 18. Jahrhunderts bieten im Grunde keine neuen Gedanken für die Auslegung von Römer 13.⁴⁰⁾ So hat z. B. das große Sammelwerk der *Berleburger Bibel* zu Römer 13⁴¹⁾ fast nur die Exegesen früherer

37) A. a. O., I.

38) A. a. O., III.

39) A. a. § IV.

40) So auch nicht A. Calov: *Biblia Test. Nov. Illustr.*, 1719 (der sonst heftiger Gegner von A. Grotius ist).

41) Erschienen 1726—42; Röm. 13 in VI (1737), Seite 327 f.

Theologen gesammelt, und zwar die der ältesten Zeit wie die der jüngsten Vergangenheit, wenn wir etwas an Chrysostomus für die einen und Coccejus für die anderen denken.

In den Auslegungen, in der Methode wie in ihrem Inhalt, sollte man die Spuren der Gegensätze jener Zeit wiederfinden können⁴²⁾; doch kann man gerade bei der Exegese von Römer 13 kaum etwas davon feststellen, es sei denn, daß der grundlegende, selbstverständliche Unterschied zwischen den protestantischen und den katholischen Exegeten zu allen Zeiten zutage tritt. Für die Auseinandersetzung zwischen der Orthodoxie und dem Pietismus muß man wohl, will man ihre Spuren bei den Auslegern finden, andere, zentralere Aussagen des NT ins Auge fassen. Aber selbstverständlich hat auch der bedeutende Scholien-Kommentar *J. A. Bengels*⁴³⁾, der „Gnomon Novi Testamenti“, auch unseren Abschnitt behandelt. Als echte Auslegung enthält er zahlreiche sprachliche und geschichtliche Tatsachen und Einzelheiten, geht außerdem, und das ist ein bezeichnender neuer Zug, mehrfach auf textkritische Probleme ein. In diesem Rahmen kann Bengel nicht umhin, die Meinung bestimmter Textkritiker mit einem allgemeinen Seitenhieb zu versehen:

„(Zu Vers 5) . . . Darum (ist's) Notwendigkeit, sich zu unterwerfen — Notwendigkeit. Daß dies in manchen Handschriften fehle, bemerkt Baumgarten. Es fehlt nur in den griechisch-lateinischen; und diese sind, wo sie keine griechischen Codices für sich haben, . . . nicht des Namens ‚Handschriften‘ wert. Daran erinnere ich nicht des Streites wegen, sondern weil ich gewiß bin, daß sich der um das griechische NT wohl verdient macht, welcher überall das Ansehen der zweisprachigen Codices schwächt.“⁴⁴⁾

In den etymologischen Bemerkungen ist uns bedeutsam, was er zu Vers 2 schreibt: „Verordnet“ . . . „Ordnung“ sind verwandt mit dem griechischen ‚Untertansein‘⁴⁵⁾.“

Bengels erkennt auch nicht an, daß die Aussagen des Apostels nur auf die Institution der Obrigkeit zu beziehen seien. Er will beides, Institution und Personen, dadurch gekennzeichnet wissen, daß der Apostel sagt:

„Wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“:

„griechisch: die vorhandenen Obrigkeiten aber sind von Gott verordnet. Das bezieht sich auf die Personen, die Inhaber . . . Daß jenes, das obrigkeitliche Amt, von Gott sei, wird leichter anerkannt, als daß diese, die Inhaber desselben, von Gott seien.

Der Apostel behauptet es von beiden. Alle sind von Gott, der im allgemeinen alle eingesetzt und die einzelnen nach seiner Vorsehung besetzt hat.“⁴⁶⁾

Bengels erwähnt zu jedem Vers die früheren Ausleger und kennt sich unter den Kirchenvätern wie unter den Reformatoren gehörig aus, behält sich aber als

42) Vgl. G. Henrici in R. E., 3. A. (1899), VII, S. 746.

43) Wir benutzen die 2. A. seines „Gnomon“ (Tüb. 1759), die wie die 1. A. die Überschrift trägt: „G. N. T., in quo ex navita verborum vi simplicitas, profunditas consinnitas salubritas SENSUUM COELESTIUM indicatur“. Röm. 13, S. 671.

44) A. a. O., S. 671 f.

45) A. a. O., S. 671; vgl. die deutsche Übersetzung von R. Kübel, bearb. v. Pfr. Klas, S. 285, IV. Teil (1894).

46) A. a. O., S. 671; dtsh. Üb. S. 285.

eigene Auslegungsmethode vor, die Schrift von der Schrift her zu erklären. Darum kann er bei Vers 6, ohne jedes klerikale Interesse sagen:

„Gottes Diener ... Das Predigtamt und die Obrigkeit werden durch dieselben Benennungen ausgezeichnet. So Vers 4 Dienerin. Vgl. Jes. 44,28; Jer. 25,9.“⁴⁷⁾

Auch er stellt den Schriftabschnitt 13, 1—7 in den Gesamtzusammenhang von Römer 12 ff. Daß diese Anweisungen den Menschen nicht knechten, sieht er ausgesprochen in den letzten Worten der Perikope:

„So ihr liebet, bleibt ihr nichts schuldig, denn die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung. Lieben heißt frei sein.“⁴⁸⁾

J. A. Bengel hat also ein Musterbeispiel der Einzelauslegung gegeben und dabei als neue Gesichtspunkte die Textkritik und die unbedingte Bindung an die Schrift in der Auslegung vertreten. Wenn er auch die Gedanken der früheren Schriftausleger heranzieht und textkritische, philologische und archäologische Möglichkeiten zu Hilfe nimmt, so hütet er sich doch in anerkennenswerter Weise vor Abschweifungen.

Daß das Wissenschaftliche in seiner Zeit ein vorherrschendes Interesse fand, ergibt sich aus den Studien, die über das Wesen und die Methode der Bibelauslegung erscheinen,⁴⁹⁾ wie aus dem Auftauchen der ersten biblischen Wörterbücher, die nun die biblischen Grundbegriffe lexikonartig unter Hinzuziehung der wissenschaftlichen Kenntnisse darstellen.

Zum Schluß dieses einen weiten Raum überspannenden Überblicks sei auch noch auf den Weg hingewiesen, den die Exegese der römisch-katholischen Ausleger seit den Tagen der Reformation gegangen ist. Nicht die Unterschiede zwischen der evangelischen und der katholischen Auffassung und Lehre vom Staat und vom Verhältnis der Kirche zur politischen Obrigkeit können hier ausführlich behandelt werden,⁵⁰⁾ sondern ausschließlich die Beiträge zur eigentlichen Auslegung von Römer 13,1—7. Die Gedanken der Ausleger aus der Zeit der Gegenreformation und des beginnenden 17. Jahrhunderts sind zusammen mit den Stimmen der Alten Kirchenväter gesammelt in den großen katene-

47) A. a. O., S. 672; dtsh. Üb. S. 287.

48) A. a. O., S. 672; dtsh. Üb. S. 288.

49) Von pietistischer Seite erscheinen A. H. Franckes *Praelectiones hermeneuticae* (1717); 1776 das hermeneutische Musterbuch der luth. Theol.: *Die Philologia Sacra* v. S. Glassius (neubearb. in a. A. von Dathe u. Bauer). Vgl. auch: J. S. Semlers *Lateinische Paraphrase zu den Briefen an die Römer* (1769), das kaum neue Züge der Auslegung unseres Abschnitts aufweist. 1772 erschien W. A. Tellers *Wörterbuch zur Erklärung der christlichen Lehre*, es hat zwar keinen direkten Beitrag zu Römer 13 zu bieten, gibt aber eine bedeutsame Bemerkung zur Stelle Römer 8,38 (in parall. zu Ps. 78,25): „Woraus sich ergibt, daß es nichts Ungewöhnliches unter den Juden war, Regenten und Landesherren als Engel Gottes zu verehren.“ Dazu: „T. hat einerseits den exegetischen Befund im ganzen sachgemäß erkannt, (ist) um eine wirkliche Vergegenständlichung der paul. Aussage bemüht, andererseits (findet man) all diese Aussagen über die Geisterwelt als angebliche Reste einer ‚jüdischen Philosophie‘ möglichst an den Rand (geschoben)“. K. L. Schmidt: *Die Natur- und Geistkräfte im paul. Erkennen und Glauben. In Eranos-Jahrb. XIV*, 1946, S. 112. Als Antwort erschien F. C. Oetingers *Biblisches Wörterbuch, dem Tellerschen Wörterbuch und anderen falschen Schrift-erklärungen entgegengesetzt*.

50) Dazu vgl. W. Kahl: *Verschiedenheit der kath. u. ev. Anschauung über das Verhältnis von Staat und Kirche*, 1886.

artigen Ausgaben der „*Biblia Magna*“⁵¹⁾ und der „*Biblia Maxima*“⁵²⁾, für die John de la Haye verantwortlich ist; Neues zur Auslegung findet sich darin nicht, und der Hauptton liegt immer wieder, fast bei jedem Vers, auf dem Anspruch der Kirche, die sich trotz der Einwände der reformatorischen Ausleger auf unseren Text beruft, wenn sie von den staatlichen Behörden nicht nur Schutz und Hilfe, sondern auch willige Unterordnung verlangt. Einer der Ausleger aus der Zeit nach den Kämpfen der Reformation, *Wilhelm Estius*⁵³⁾, schreibt in diesem Sinne zum 5. Vers unserer Stelle in seinem „Comm. in ep. ad Rom.“:

„Allen, d. h. sowohl den Fürsten als auch anderen, wer es auch immer sei . . . nicht allein den Fürsten und Behörden dieser Welt, sondern allen, überhaupt also den kirchlichen wie den weltlichen, den privaten Leuten wie auch denen, die die öffentliche Macht verwalten, sei das, was man schuldig ist, welcher Art es auch immer sein mag, zu leisten.“⁵⁴⁾

Diese Auslegung bringt also wieder zu Gehör, was wir aus den Schriften der mittelalterlichen Theologen bereits kennen. Bedeutsame Auslegungen von katholischer Seite, die ein anderes, neues Licht auf Römer 13 werfen würden, sind im übrigen für das 17. und 18. Jahrhundert kaum festzustellen.

§ 10 Die Auslegung von Römer 13,1—7 im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert

Wenn man im 19. Jahrhundert nach den eigentlichen Auslegungen von Römer 13 fragt, begegnet man einer Fülle von Kommentaren¹⁾. Seit der Jahrhundertwende sind neue Gesichtspunkte für das allgemeine exegetische Verfahren in den Vordergrund getreten, so die kritische Methode und gewisse rationalistische Tendenzen, auch auf dem Gebiet der Bibelauslegung. Für Römer 13 und sein Verständnis treten aber auch diese neuen Elemente noch kaum in Erscheinung. Fast alle Ausleger sind sich darin einig, daß Paulus an dieser Stelle von den politischen Obrigkeiten redet; die Exegeten des 19. Jahrhunderts mögen zwar im Wortlaut gewisse Unterschiede zeigen, für das Verständnis unserer Stelle erheben sie keinen Widerspruch gegen ihre Vorgänger. Bei der unterschiedlichen Grundtendenz solcher Kommentatoren²⁾ scheint diese Feststellung zunächst erstaunlich, wenn man sich z. B. vor Augen hält, daß auf der einen Seite Tholuck³⁾, Olshausen⁴⁾ und gegen Ende des Jahrhunderts J. C. K. von Hofmann⁵⁾ u. a. stehen, auf der anderen Seite die weit kritischeren Ausleger wie H. E. G. Paulus⁶⁾ und L. de

51) Erschienen 1643 in 5 Bänden.

52) Erschienen 1650 f. in 22 Bänden.

53) Gest. 1613.

54) Vgl. Ausg. Holzhammer, Ntl. Br., S. 294.

1) Die kritisch-historischen und sonstigen neuen Tendenzen, die in der Theologie an Boden gewinnen, können wir hier nicht eingehend behandeln.

2) Vgl. G. Heinrici, R. E. 3. A. (. 99), VII, 745.

3) F. A. G. Tholuck, *Römer-Kommentar*, 1824.

4) H. Olshausen: *Biblischer Kommentar über sämtliche Schriften des N. T.* 4. Bd. (Römer), 1840.

5) J. C. K. von Hofmann: *Die heiligen Schriften des N. T.*, 1871.

6) H. E. G. Paulus: *Des Apostels Paulus Lehrbriefe an die Galater- und die Römer-Christen*, 1831.

Wette⁷⁾, um nur einige fast wahllos herauszugreifen. Wegen ihrer Breite und ihrer wissenschaftlichen Gründlichkeit verdienen die Anmerkungen, die *C. F. A. Fritzsche* in seinem Römerbrief-Kommentar in unserer Stelle macht, besonders hervorgehoben zu werden⁸⁾. Er nennt nicht nur die älteren Ausleger, sondern führt teilweise auch ganze Ausschnitte aus ihren Exegesen wörtlich an, indem er dabei mit Chrysostomus anfängt, den er im Urtext zitiert, und bis zu den Auslegern seiner Zeit kommt, gibt er bereits einen Begriff von der Geschichte der Auslegung unserer Perikope; dabei ist er aber bemüht, es nicht bei einer bloßen Zusammenstellung zu belassen, sondern ein einheitliches Bild zu schaffen. Wegen seiner ganzen Anlage sind noch wichtiger die Auslegungen des großen, kritischen Kommentars von *H. A. Meyer*⁹⁾. Er folgt den einzelnen Stufen der Exegese, indem er zunächst den genauen Text herstellt, dann nach den zeitgeschichtlichen Umständen fragt, anschließend versucht, die Beziehungen unserer Perikope zu ihrer Umgebung im Römerbrief aufzuhellen, wobei er allerdings zu dem Schluß kommt, es fehle jede Verbindung mit dem Vorhergehenden¹⁰⁾. Er setzt sich fortwährend mit anderen Exegeten auseinander:

„Keinesfalls aber ist nur an das obrigkeitliche Amt als von Gott eingesetzt zu denken (Chrys., Oecum u. m.), sondern an die Obrigkeit nach ihren concreten Personen und Gliedern als den Trägern des gottgeordneten Amtes¹¹⁾.“

Er antwortet auch auf die These von *F. C. Baur*¹²⁾, diese Sätze des Paulus seien entstanden im Widerstand gegen die ebionitische Lehre vom teuflischen Ursprung der staatlichen Obrigkeit:

„Als ob Paulus nicht ohne einen solchen Gegensatz das göttliche Recht der Staatsgewalt den Römern einzuschärfen für nötig gehalten hätte. Und jenen Dualismus würde er gewiß nicht bloß nach seinen praktischen Erscheinungen ins Auge gefaßt, sondern im Prinzip bestritten haben¹³⁾.“

Gegen den Satz Meyers, Römer 13 beginne ein neues Thema ohne inneren Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, äußert sich *F. Godet* in seinem „Commentaire sur l'épître aux Romains“¹⁴⁾; in gründlichster Weise setzt sich Godet mit den Meinungen der Ausleger des 19. Jahrhunderts auseinander. Er behauptet, Römer 13 habe seinen festen Platz in diesem Zusammenhang, und verteidigt den Apostel mit dem Satz Calvins: „Epistola tota methodica est“¹⁵⁾. Wesentliche neue Aufschlüsse für das Verständnis unseres Textes gibt er aller-

7) M. L. de Wette: *Erklärung des Briefes an die Römer*, 2. A., 1838. Vgl. auch das Bibelwerk von C. J. v. Bunsen (1858/70) und die „Protestantenbibel“, 1872 herausgeg. v. P. W. Schmidt und F. von Holtzendorff, die ganz in die kritische Richtung geht.

8) *Pauli ad Romanos Epistola, recensuit et cum commentariis perpetuis edidit* D. C. F. A. Fr., Tom. III (1843), S. 102 ff.

9) „*Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief des Paulus an die Römer*“, 5. A., 1872.

10) Vgl. a. a. O., S. 553.

11) A. a. O., S. 557.

12) A. a. O., S. 555; dazu *F. C. Baur: Paulus* (1845), S. 387 f.

13) Ebenda.

14) Erschienen 1880; ähnlichen Linien folgt Philippi: *Römerbrief*, 1888.

15) A. a. O., S. 472.

dings auch nicht. Er gliedert die Perikope so auf, daß er sagt, der Apostel formuliere und motiviere die Pflicht des Christen gegenüber dem Staat (V. 1), weise hin auf die Strafen und die Rechtsprechung (V. 2—4), ziehe aus diesen Prinzipien die Konsequenzen (V. 5) und wende sie dann auf die Einzelheiten des bürgerlichen Lebens an (V. 6 und 7).¹⁶⁾

Wesentlich konservativer sind die lutherischen Ausleger wie *Joh. Tob. Beck*¹⁷⁾ und *A. F. C. Vilmar*¹⁸⁾. Der letztere behandelt die Kapitel Römer 12—16 unter dem Gesamthema „Die Heiligung“, und zwar von der lutherischen Dogmatik her. So heißt es zu Römer 13,1:

„Daher ist denn die Auflösung der weltlichen Gewalt der *ἐξουσία* ein wesentlicher Angriff auf Gesetz und Evangelium, weil dieselbe durch Geltendmachung des äußerlichen Gesetzes auf das Evangelium vorbereiten hilft. Auf das geistliche (kirchliche) Leben erstreckt sich diese Macht nicht¹⁹⁾.“

Grundsätzlich hält sich Vilmar an die Exegese der altlutherischen Theologen. Sieht man von den Kommentaren und exegetischen Werken ähnlicher Art ab, so findet man in der theologischen Literatur des 19. Jahrhunderts mancherlei Äußerungen, die auf Römer 13 Bezug nehmen. Nur Proben davon können wir hier geben²⁰⁾. Die Fragen nach dem Verhältnis von Staat und Kirche, nach der Berechtigung des Landeskirchentums und die Gedanken über das Gottesgnadentum der Fürsten bringen natürlich mit sich, daß auch Römer 13 entweder als Beleg herangezogen oder in verschiedener Weise beleuchtet wird. Erstaunlich ist, wie Römer 13,4 herhalten muß für die Begründung der Todesstrafe. *H. G. Hoelemann* schreibt eine „Denkschrift“ an einen deutschen Staats- und Justizminister über Römer 13,4. „Das Schwert der Obrigkeit“²²⁾. Ausführlich legt er zunächst das Selbstverständnis der Obrigkeit, auch des modernen Rechtsstaates, dar, wie er es auf Grund von Römer 13 sieht:

„Auch ... (er) muß sich auf Religion und den Glauben an den lebendigen Gott stellen und gründen, soll er nicht in Selbstwiderspruch verfallen. Er muß bekennen, daß er nur *von* Gott ist, *in* Gott besteht, nur *Gottes Diener* ist²³⁾.“

Alle anderen Ableitungen der Autorität des Staates lehnt Hoelemann ab. Die Forderung der Todesstrafe begründet er so:

16) A. a. O., S. 474.

17) *Erklärung des Briefes Pauli an die Römer*, herausgeg. v. J. Lindemeyer, 1884, II, S. 204 ff.

18) *Praktische Erklärung des N. T. II* (herausgeg. v. C. Müller), 1891, S. 148/49.

19) Ebenda.

20) Vgl. Schleiermachers Standpunkt der Trennung von Staat und Kirche in den „*Reden ...*“ von 1799, Ausg. R. Otto, S. 224.

21) Z. B. R. Sohm: „Das Verhältnis von Staat und Kirche an den Begriffen von Staat und Kirche entwickelt“ in *Ztschr. für Kirchenrecht* IX, 1872, E. J. P. Jorissen: *Staat en Kerk*, 1875. G. C. A. Harless: *Staat und Kirche oder: Irrtum und Wahrheit in den Vorstellungen vom „Christlichen Staat“ und von „Freier Kirche“*, 1870 (rechtfertigt prinzipiell das Landeskirchentum).

22) Erschienen in H. G. H. *Letzte Bibelstudien*, 1885.

23) A. a. O., S. 249 f.

„Schon dem Naturrecht zufolge muß sein legitimes, aber eben der Obrigkeit, nicht dem einzelnen zustehendes Strafrecht zwar denselben Umfang haben als bis wohin die Rechtsverletzungen reichen, die er bestrafen soll²⁴⁾.“

Unter Verweis auf 2. Mose 21,13 erklärt er so die Worte des Paulus, daß die Obrigkeit das Schwert nicht umsonst trage, als verbindlich und verpflichtend für den modernen Staat, die Todesstrafe nicht aufzugeben. Den Einwand, den man von Matth. 5,38 dagegen erheben könnte, lehnt er ab, da jenes Wort Jesu nur Individuen, nicht die Obrigkeit meine²⁵⁾.“

Es ist uns verwehrt, die historischen Werke daraufhin in Augenschein zu nehmen, was sie an allgemeinem zum Verhältnis von Staat und Kirche zu sagen haben²⁶⁾. Zwei Autoren seien allerdings in diesem Zusammenhang genannt, die gerade in ihrer Gegensätzlichkeit zum Ausdruck bringen, zu welch verschiedenem Ergebnis man kommen konnte, obgleich der Ansatzpunkt, die ursprüngliche Fragestellung nach dem Gegenüber von Staat und Kirche, nicht so komplex erschien. *Richard Rothe* in seiner „Theologischen Ethik“ sieht nicht mehr wie die Ausleger von Römer 13 im Staat eine vorläufige Ordnung, sondern den Endzweck des Wirkens der Kirche. „Bei Luther ist der Staat, bei Rothe die Kirche interimistischer Notbehelf.“²⁷⁾ Wie anders klingen dagegen die Sätze über den weltlichen Staat, die *Paul Geyser* in seinen Anmerkungen zu Daniel findet. Sie drücken mehr als nur ein passives Hinnehmen der staatlichen Ordnung, eher eine ablehnende Haltung gegen den Staat aus:

„Die Schweizer haben auf ihren Talern ein Weibsbild, das mit einem Kranz von Alpenrosen geziert ist, und die Person heißt Helvetia, das ist ihr Herzblättchen. In München ist schon vor vielen Jahren ein Riesenbild aufgestellt worden, und die Person heißt Bavaria, das ist ihr Herzblättchen. . . Ja, sogar die reformierten Amerikaner stellen auf ihren Talern einen Weiberkopf dar, das ist die Miß Liberty, ihr Herzblättchen. Das alles sind nur Küken des Eies, welches Nebukadnezar ausgebrütet hat. Das Bild, welches er aufrichtete, war eine Babylonia, die Darstellung der Reichseinheit und Reichsidee — sein Herzblättchen. So tief ruhen die Wurzeln des Antichristentums. Da gilt es Weisheit der Heiligen!²⁸⁾“

Für ihn ist also der Staat der Antipode und darum der Gegner des Reiches Christi²⁹⁾.

Die Auslegungen von Römer 13, die wir in den Kommentarwerken um die Jahrhundertwende finden, geben meistens sehr weiten Raum für die Erörterung historischer Probleme, ohne daß auf die eigentlichen Aussagen des Apostels

24) A. a. O., S. 252.

25) A. a. O., S. 261.

26) Vgl. z. B. F. Overbeck: *Studien zur Geschichte der Alten Kirche*, 1875, S. 106 f. (Von den Christen und dem Staat) (Römer 13 habe geradezu die Moral des Altertums in bez. auf den Staat untergraben). K. von Hase: *Kirchengeschichte*, 1886, S. 43 (Römer 13 sei Warnung gegen revol. Radikalismus) u. a.

27) 2. Aufl. II, 1871, S. 121 u. a.: zu Römer 13 vgl. S. 363 ff. Vgl. G. Wünsch: „Die Staatsauffassungen . . .“, s. o. S. 132, Anm. 1.

28) *Gesammelte Schriften*, herausgeg. 1914, S. 54.

29) Vgl. A. de Quervain: *Kirche, Volk, Staat*, Ethik II, 1945, S. 232.

und ihre Beziehungen zu seiner ganzen Verkündigung näher eingegangen würde. So glauben P. Feine³¹⁾ und W. Lütgert³²⁾, den ganzen Brief einschließlich der Gehorsamsanweisungen gegen die Obrigkeit von der besonderen Lage der römischen Gemeinde, ihrer Stellung gegenüber der jüdischen Gesetzlichkeit auf der einen und gegenüber den Ansprüchen der kaiserlichen Obrigkeit auf der andern Seite erklären zu können. Bis in die Zeit des Weltkrieges und sogar die ersten Jahre nach den revolutionären Umwälzungen von 1918 hinein spürt man da kaum einen Wandel; doch muß zugegeben werden, daß die mit dem Zusammenbruch der Monarchie gegebene Situation zu einigen zeitpolitischen Schriften führte, die Römer 13 nun heranzogen als Argument oder als Fundstelle für Anweisungen an die Christen, wie sie sich in den Wirren der politischen Entwicklungen verhalten sollten³³⁾.

Auch die Schriften jener Periode seit dem Anfang unsers Jahrhunderts, die nicht im eigentlichen Sinne sich mit Römer 13 befassen, wohl aber indirekte Kommentare dazu liefern, beschränken sich in der Regel auf den Versuch einer historischen Interpretation. So schreibt A. v. Harnack in seiner „universalhistorischen Schau“, daß die Kirche von Anfang auf den Staat angewiesen gewesen sei:

„Sie kann in einem ihr feindlichen Staat existieren, aber nicht in einem aufgelösten. Auch in einem feindlichen findet sie Anlehnung, die sie braucht. . .“³⁴⁾ Er versucht zwar nicht, die negative Linie der Stellung zum Staat zu verheimlichen, die sich durch das NT zieht:

„Was wir heute, sei es kopfschüttelnd, sei es bewundernd, am Katholizismus beobachten, die *complexio oppositorum*, geht in seinen Anfängen bereits auf das älteste Christentum zurück. Es zeigt sich auf allen Linien der Lebensbewegung der neuen Religion, also auch auf der politischen: der Thron des Satan ist in Rom aufgerichtet, und hinter jedem Kaiserbild lauert der Dämon; das ganze Reich geht dem Untergang entgegen und wartet auf die Flammen, die es verzehren sollen. Aber eben dieses Reich hat einen göttlichen Auftrag, und sein Herrscher, der es geeinigt hat und regiert, strahlt in seiner irdischen Monarchie die himmlische Monarchie selbst ab! Kann ein und dasselbe Gemüt beides empfinden, ein und derselbe Kopf beides nebeneinander denken? Unnütze Frage. So haben sie es empfunden, wechselnd — oft in jähem Übergang — zwischen der Tages- und der Nachtansicht. Schlimm nur, wenn beide sich vermischten: eine argwöhnische und unwahrhaftige Reichsfreundschaft mußte die Folge sein.“³⁵⁾

Harnack verwertet für diese seine Thesen die Aussagen sowohl unserer Stelle wie die des ersten Clemensbriefes auf der einen und die von Offenbarung 13 auf der

31) *Der Römerbrief*, 1903 (widerlegt ausführlich die These F. Spittas von den 2 Römerbriefen).

32) *Der Römerbrief als historisches Problem*, 1913 (versteht die Epistel als Warnung vor antinomistischem Christentum, das zugleich revolutionäre Tendenzen nähre, vgl. S. 13).

33) Z. B. E. Schader: *Der Gott des Christentums und der Staat*, 1918. Th. Zahn: „Staatsumwälzung und Treueid in bibl. Beleuchtung“ in *N. K. Z.* XXX (1919), S. 309 ff.; F. Thimme u. E. Rolf: *Revolution und Kirche*, 1919.

34) „Kirche und Staat bis zur Gründung der Staatskirche“ in *Die Kultur der Gegenwart* I, IV. Teil, a. S. 132 f. (2. A., 1909).

35) A. a. O., S. 137 u. ff.

anderen Seite. Er zeigt in der Fortsetzung seiner Ausführungen, wie nach manchen Krisen in der Auffassung schließlich mit dem Entstehen der Reichskirche die negative Auffassung vom Staate völlig in den Hintergrund gedrängt wird³⁶⁾. Andere allgemeine Studien aus dem Anfang dieses Jahrhunderts sind gleichermaßen historisch an Römer 13 interessiert, weniger dagegen theologisch³⁷⁾.

Kehren wir zurück zu den eigentlichen Auslegungen unserer Stelle, so gilt es jetzt, einen Ausblick zu tun auf die Exegesen unserer Stelle im englischen Sprachraum. Die Mannigfaltigkeit der Einzelheiten in der Auslegungsweise, die ihren Grund in den denominationellen Unterschieden haben, können wir hier unmöglich darstellen. Maßgeblich blieb ein „natürliches“ Verständnis von Römer 13, für das wir bereits aus dem 18. Jahrhundert einen sehr deutlichen Beleg haben. In einer Predigt eines gewissen Bischofs *Berkeley* heißt es da:

„Loyalität ist eine moralische Tugend und das ‚Du sollst der höchsten Gewalt keinen Widerstand leisten‘ eine Regel oder ein Gesetz der Natur, dessen geringste Übertretung den Makel moralischer Verworfenheit trägt.“³⁸⁾

Sehr viel geändert in der Begründung des Staatsverständnisses hat sich eigentlich kaum, wenn man damit vergleicht, was der verbreitetste Kommentar, der *International Critical Commentary*³⁹⁾ zu unserer Stelle zu sagen hat:

„Die zivile Gewalt hat göttliche Anerkennung. Ihre Funktion ist es, das Wohlbefinden zu fördern, zu strafen, aber nicht die guten, sondern die bösen Menschen. Darum muß man ihr gehorchen. Gehorsam ist christliche Pflicht und macht die Gewalt frei von allem Schrecken.“⁴⁰⁾

Wichtig erscheint den Kommentaren, daß das Entscheidende des Textes in der Scheidung der beiden Tätigkeitsbereiche, der Kirche und des Staates, liege⁴¹⁾:

„Die Kirche und der Staat werden angesehen als zwei verschiedene Körperschaften, von denen jede eine andere Aufgabe zu erfüllen hat.“

Wir spüren hier deutlich die Parallele zu den geläufigen Auslegungen, die auf dem Kontinent entstanden sind. Auch die amerikanischen Ausleger zehren häufig von dem, was sie bei den europäischen Auslegern an Anregung empfangen haben. So schreibt *G. B. Stevens* zu Römer 13⁴²⁾:

„Was den Staat angeht, so nahm Paulus eine Haltung ein, die sich sowohl von der unter den Juden gebräuchlichen unterschied als auch von der, zu der die Lehre von der Freiheit eines Christenmenschen zu neigen schien.“

Er behauptet, die Worte des Paulus seien keineswegs auf den Charakter der römischen Staatsmacht an sich gemünzt, sondern beschrieben nur ein „generelles

36) A. a. O., S. 161.

37) Vgl. z. B. O. Pfeiderer: *Das Urchristentum*. Seine Schriften und Lehren im geschichtl. Zusammenhang beschrieben. 2. A., 1902 (I., II.). O. Mayers Artikel „Staat und Kirche“ in R. E., 3. A., Bd. XVII (1906), S. 707—727. H. v. Achelis: *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* I. (1912), S. 237 ff. E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christl. Kirchen*, 1. A., 1912, 3. A. in den *Ges. Schriften* I, 1923, S. 70 ff.; ferner auch A. Hauck: *Die Trennung von Kirche und Staat*, 1912. A. Juncker: *Die Ethik des Paulus*, 2. A., 1919, u. a.

38) *Sermons of Bishop Berkeley*, 1712 (Works III), S. 101.

39) *A. crit. and exeg. Comm. on the Epistle to the Romans*; I, C. C., 5. A., by W. Sanday and A. C. Haedlam (1902), Repr. 1950, S. 372.

40) A. a. O., S. 365 ff.

41) A. a. O., S. 372.

42) *The Theology of the New Testament*. N. Y. 1899, S. 451 f.

Prinzip, daß der Staat eine von Gott gesetzte Ordnung der menschlichen Gesellschaft sei.“⁴³⁾

Das „*Dictionary of the Bible*“ von Hastings erklärt die Stelle Römer 13 hauptsächlich aus den Umständen, unter denen Paulus solche Sätze noch habe schreiben können:

„Als St. Paulus schrieb, war das kaiserliche Rom noch nicht trunken vom Blute der Heiligen; im Gegenteil: die kaiserlichen Beamten hatten ihn mehr als einmal gegen den jüdischen Fanatismus in Schutz genommen.“⁴⁴⁾

Zwar kennt auch dieser Auslegungsversuch die Spannung, in der Römer 13 zu den Aussagen von Offenbarung 13 steht, versucht sie aber auf diese Weise aus der psychologischen und historischen Situation des Apostels zu erklären.

Auch spätere Kommentare in englischer Sprache bemühen sich immer wieder, Römer 13 aus der historischen Situation allein zu erklären und die grundsätzlichen Gedanken des Apostels als „natürlich“, aber ohne jede Beziehung zur Mitte seiner Verkündigung auszulegen⁴⁵⁾. C. H. Dodd's Band zum Römerbrief im Kommentarwerk von Moffatt⁴⁶⁾ geht zwar für den ganzen Brief sehr gründliche Wege; aber bei Römer 13 kehrt auch er zu den Versuchen zurück, die Entstehung der paulinischen Aussagen vom Gegensatz zum jüdischen Zelotentum und aus der Lage vor den Verfolgungen zu begründen⁴⁷⁾. Seine Grundauffassung ist, Paulus habe den Staat hier beschrieben als „Teil der natürlichen moralischen Ordnung, zwar göttlicher Anordnung, aber außerhalb der in Christus offenbarten Gnadenordnung.“⁴⁸⁾

Die zahlreichen, sehr gründlichen Studien über die geschichtliche Situation der Urgemeinde ergeben wenig für die eigentliche Auslegung von Römer 13⁴⁹⁾.

Für die römisch-katholische Auslegung von Römer 13 im 19. und auch im 20. Jahrhundert läßt sich durchgängig feststellen, daß sie grundsätzlich an der alten patristischen Exegese orientiert ist. In fast allen Kommentaren zum Römerbrief⁵⁰⁾ findet man die Sätze der Kirchenväter wieder, die die paulinischen Aussagen primär auf die Obrigkeit als „Institution“, nicht als „Person“ bezogen wissen⁵¹⁾ und ihr Wesen immer wieder aus Natur und Schöpfung ableiten wollen. Auch die monographischen Studien zur Frage des Verhältnisses von Staat und

43) A. a. O., S. 52.

44) A. Robertson in Bd. IV des gen. Wörterbuchs (1905), S. 304.

45) Z. B. A. Pallis: *To the Romans*, 1920, u. a.

46) *The Epistle to the Romans*, 1932.

47) A. a. O., S. 201 und 203.

48) A. a. O., S. 204.

49) Vgl. z. B. E. G. Hardy: *Christianity and the Roman Government*, 1894 (eine mehr profanhistorische Studie). A. C. McGiffert: *A History of Christianity in the Apostolic Age*, 1897 (besonders S. 517 ff. zu Röm. 13). W. M. Ramsay: *The Church in the Roman Empire*, 1907, 9. A.; ferner Sh. Mathews: *The Social Teaching of Jesus*, 1897, und S. Liberty: *The Polit. Relations of Christ's Ministry*, 1916 (die beiden letzten Werke streifen Röm. 13 nur am Rande).

50) Vgl. A. Bisping: *Erkl. des Briefes an die Römer*, 1870. A. L. Schäfer: *Der Römerbrief*, 1890. O. Bardenhewer: *Der Römerbrief des hl. Paulus*, 1926. M. J. Lagrange: *St. Paul épître aux Romains*, 3. A., 1922, 4. A. 1931.

51) So auch J. Sickenberger: *Die Briefe des heiligen Paulus an die Korinther und sein Brief an die Römer* in Die Hl. Schriften des N. T., herausgeg. v. F. Tillmann, VI. Bd., 4. A. 1932, S. 279 f.

Kirche, die an Römer 13 anknüpfen oder sich zu der Stelle äußern, weisen keine grundsätzlichen Abweichungen auf⁵²). Die alten Klänge vom Recht der kirchlichen Gewalten auf Achtung und Gehorsamserweis sind zwar nicht mehr die vor- dringlichen, so auch nicht in den offiziellen Verlautbarungen des Heiligen Stuhls: „Leo XIII gibt in der Encyclica „*Immortale Dei*“ den verbindlichen modernen Kommentar römisch-katholischer Art zu Römer 13. Getreu dem Vorbild der Patristischen Exegeten leitet er die Einsicht in das Wesen des Staates aus der Beobachtung der Naturwelt ab, in der Gott die Harmonie vorgebildet habe⁵³), verlangt die Scheidung, aber nicht die Trennung der Bereiche. Da der Staat seine Macht vom Gott der Kirche empfangen habe, bleibe er verpflichtet, die öffentliche Verehrung Gottes zu fördern, ja selbst auszuüben⁵⁴). Einem Staate, der dem göttlichen Gebot gemäß Bekenntnisfreiheit gewähre, habe jeder Katholik in bedingter Duldung zu gehorchen⁵⁵).

Gegenüber den Versuchen, Römer 13 auf Grund der ähnlichen Aussagen bei den Stoikern zu interpretieren, behauptet J. Stelzenberger die Eigenständigkeit der apostolischen Aussagen:

„Die Stellungnahme zum Staat, zur Sklaverei, zum Eigentum ist im Gedanken und in der Prägung bei Paulus so spezifisch christlich-theologisch, so rein religiös und originell, daß eine Anlehnung nicht einmal in der Formulierung in Frage zu kommen braucht.“⁵⁶)

Andere Autoren der katholischen Kirche bemühen sich ähnlich, über die bloß historische oder religionsgeschichtliche Erklärung hinauszukommen: L. Gausch beginnt mit einer anthropologischen Überlegung, d. h. er behauptet:

„Paulus erkennt sehr wohl, daß der Mensch ein ‚ens sociale‘ ist, nur in der Gesellschaft sein Heil erreichen kann, Staat und Kirche sind ihm gottgewollte Institutionen, von denen die eine bestimmt ist, dem Menschen das irdische Wohl zu vermitteln, die andere aber, die übernatürliche Seligkeit vorzubereiten.“⁵⁷)

Er tut auch den Schritt von der Feststellung der Umweltverhältnisse, für die er besonders auf Neros Herrschaft und auf die jüdischen Revolutionstendenzen hinweist, zur ethischen Anwendung auf die Gegenwart; beachtlich ist, daß er (1934) aus Römer 13 für jeden Christen eine unbedingte Gehorsamsforderung ablesen will, andererseits feststellt, daß in dem Verhältnis des Staates zu seinen Untertanen das Verantwortungsgefühl herrschen müsse, das „naturnotwendig im Übersinnlichen, in Gott, wurzele.“⁵⁸)

Wir sehen, daß also weder die kritischen Stimmen der protestantischen Auslegungen noch die ersten Versuche, Römer 13 in echter theologischer Sicht auf das

52) Z. B. W. Köhler: *Katholizismus und moderner Staat*, 1908. C. Schmidt: *Römischer Katholizismus und polit. Form*, 1923. 1927 erschien: P. Tischleder: *Die Staatslehren Leos XIII* und zahlreiche andere.

53) Vgl.: *Acta Sanctae Sedis*, Rom, XVIII, 1885, S. 161 ff.

54) Vgl. die Übersetzung der obengenannten Encycl. in: E. Marry, J. Schafer und A. Rohrbasser: *Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau*. Dokumente, 1945, § 840, 842, 845, S. 571 ff.

55) A. a. O., § 898.

56) *Die Beziehung der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik zur Stoà*, 1933, S. 114.

57) *Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Römer 13* in: *Theologie und Glaube*, XXVI (1934), S. 529—550.

58) A. a. O., S. 537.

Verhältnis zur Offenbarung Gottes in Christo⁵⁹⁾ zu betrachten, in der katholischen Exegese irgendwie prägend Einfluß gewonnen haben⁶⁰⁾. Die Linie der „natürlichen“ Staatsauffassung und der reinethischen Auslegung der Worte des Apostels ist kaum einmal verlassen worden⁶¹⁾.

§ 11 Die jüngste Diskussion um Römer 13.

Mit dem großem Umbruch in der evangelischen Theologie seit dem Ende des ersten Weltkrieges mußte auch bald eine Neubesinnung in der Auslegung von Römer 13 einsetzen. Zunächst scheint sie auf sich warten zu lassen; denn ein Blick auf die Kommentare¹⁾ und auf die Veröffentlichungen zu politisch-ethischen Fragen²⁾ zeigt, daß man sich weiterhin vorläufig an die bekannten Linien der Auslegung hält.

Aber seit dem Jahre 1930, wohl nicht unbeeinflusst durch die erheblichen Spannungen im politischen Raum, erscheint plötzlich eine Fülle von Aufsätzen und Abhandlungen, die allgemein das Verhältnis des Christen zum modernen Staat und zur Gegenwartspolitik und im besonderen die Aussagen von Römer 13 mit ihrem Beitrag zu diesen Fragen behandeln³⁾. Während K. Bornhäuser in Römer 13 primär und beinahe ausschließlich eine konkrete, politische Anweisung des Paulus sehen will⁴⁾, antwortet ihm H. Windisch, die Belehrung, die in unserer Perikope ausgesprochen wird, sei „religiös-dogmatisch“⁵⁾. Er will Römer 13 als solche religiös-dogmatische Aussage in ihrem Verhältnis zu den übrigen theologischen Aussagen des Paulus untersuchen und kommt dabei zu dem Schluß, die Sätze unseres Abschnitts seien keineswegs spezifisch christlich⁶⁾:

„Er schreibt und diktiert nicht als Staatsbürger, als Politiker, als Opportunist, sondern als Theologe, nur eben nicht als Theologe des spezifisch christ-

59) S. u. S. 144

60) Die Ausführungen E. Petersons (*Politische Traktate*, 1951), vor allem seine Schrift *Der Monotheismus als politisches Problem* (1935) bilden hier allerdings eine Ausnahme, sind aber ausführlich und kritisch besprochen bei W. Bieder: *Ecclesia und Polis*, Diss., Basel 1941, S. 165 ff., und seien deshalb hier erwähnt.

61) Auch die beiden historischen Werke: *Paulus* von J. Holzner, 1937 (S. 334), und *Die Heiligen und der Staat* von F. M. Stratmann, I (1949), II (1950), III (1951) bringen keine wesentlichen neuen Gesichtspunkte.

1) Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier genannt: Th. Haering: *Der Römerbrief*, 1926; R. Kraemer: *Weltweit wirkende Gotteskraft*, Erläuterungen und Gedanken zum Römerbrief, 1928; H. Lietzmann: *An die Römer* (Handbuch zum N. T.), 4. A. 1933; I. Huby: *Épître aux Romains*, 1940; A. Jülicher: *Die Schriften des Neuen Testaments* (herausgegeben von I. Weiß), 3. A. 1917; M. I. Lagrange: *St. Paul, Épître aux Romains*, 2. A. 1922; A. Nygren: *Der Römerbrief*, 1944 (deutsch 1951); A. Schlatter: *Erläuterungen zum N. T.*, Band II, 4. A. 1928; Strack-Billerbeck: *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch*, Band III, 1926; Th. Zahn: *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. A. 1925; Vergleiche auch die einschlägigen Kommentarwerke, die im Einleitungskapitel unserer Arbeit genannt sind.

2) F. Hauck: „Die Stellung des Apostels Paulus zum Staat“ in *Christentum und Wissenschaft*, III (1927), S. 41 ff.; A. D. Müller: *Religion und Alltag*, 1927, S. 150 ff.

3) H. Gerber: *Die Idee des Staates in der neueren evgl.-theol. Ethik*, 1930; W. Bauer: *Jedermann sei untertan der Obrigkeit*, 1930; J. Behm: *Religion und Recht im N. T.*, 1931; H. M. Müller: „Idealismus, Politik und Reich Gottes“ *Zw. d. Z.*, 1931, S. 496 f.; R. Karwehl: „Politisches Messiasium“, *Zw. d. Z.*, 1931, S. 534 ff.

4) „Paulus und die obrigkeitlichen Gewalten in Rom“, *Christ. u. Wiss.*, 1931, 201 f.

5) *Imperium und Evangelium im N. T.* (Kieler Univ.-Red. 1931), H. 14, S. 24.

6) A. a. O., S. 25.

lichen Evangeliums, sondern als Universaltheologe, der die in der Schöpfung begründeten Beziehungen Gottes zum Universum seiner Lehre zugrunde legt.“

Was er unter einem „Universaltheologen“ versteht, legt Windisch dann aus, wenn er auf die Herkunft dieser Gedanken des Paulus näher eingeht⁷⁾:

„Es ist eine lehrhafte Betrachtung, die Paulus schöpferisch formuliert, aber doch einer festen Lehrtradition entnommen hat. Und wir können auch sagen, woher er sie geschöpft hat: sie wurzelt in der Gottes- und Schöpfungslehre des Alten Testaments, in der jüdischen Weisheit und wohl auch in der Lehre des jüdischen Rabbinate.“

Ein Beleg aus dem Talmud („Das Gericht der Königreiche ist wirkliches Gericht“) soll diese These stützen, Paulus sei in Römer 13 deutlich Schüler der Rabbinen und nicht so sehr christlicher Theologe. Ja, in Römer 13 stehe vor uns „eine besondere Art von Theologie: Theologie des Schöpfungsglaubens, der Schöpfungsordnung, und nicht Theologie des Erlöserglaubens und der Endzeitlehre“⁸⁾. Gegenüber diesen „staatsfreundlichen Sätzen“, für die Windisch auch noch auf die Parallelen in den Staatslehren der Griechen und Römer aufmerksam macht⁹⁾, führt er dann die Stellen aus den paulinischen Briefen an, die eine andere, „anti-imperialistische, antirömische, genuin christlich-eschatologische Staatslehre“ aufleuchten lassen, besonders Phil. 3,20 und 1. Kor. 6:

„Der Unterschied (zu Römer 13) besteht darin, daß die dualistische Staatsbeurteilung nicht am Schöpfungsglauben, sondern am radikal gefaßten Sündenfall orientiert, oder anders gesehen, nicht vom Anfang, sondern vom Ende her konstruiert ist, vom Ende, das die Zerstörung der gefallenen Welt und die Schaffung eines neuen Kosmos bringt¹⁰⁾.“

Paulus habe — so erklärt Windisch die scharfe Gegensätzlichkeit der beiden Linien des Staatsdenkens — zwei grundverschiedene Traditionskomplexe übernommen und sie nicht zu einer Einheit verarbeitet. Höchstens die Sätze im 2. Thess.-Brief wären „als eine Art Synthese der zwei gegensätzlichen Auffassungen zu verstehen“.

Denn damit „wäre die Theologie von Römer 13 wenigstens teilweise in das eschatologisch orientierte Evangelium organisch eingebaut, indem die Widergöttlichkeit des kaiserlichen Imperiums in einer Inkarnation der nahen Endzeit verpflanzt wäre¹¹⁾.“

So kommt Windisch zu dem Ergebnis,

„daß (Römer 13) von einem bestimmten Gesichtspunkt aus gesehen mehr einen Fremdkörper als ein organisches Glied in diesem Buche (dem N. T.) darstellt¹²⁾.“

7) A. a. O., S. 26.

8) A. a. O., S. 24/25

9) S. 26.

10) A. a. O., S. 28.

11) A. a. O., S. 29.

12) A. a. O., S. 30.

Von systematischen Gesichtspunkten her untersucht *P. Brunner*¹³⁾ das neutestamentliche Staatsverständnis und macht, im Gegensatz zu Windisch, den Versuch, Römer 13 eben von der christologischen und eschatologischen Mitte her auszulegen. Auch der Staat ist nicht selbst Eschaton der Existenz¹⁴⁾, sondern eine Ordnung unter diesem Eschaton des Christusereignisses, eine „Notverordnung“ Gottes für die gefallene Welt. Insofern er diese Begrenzung respektiert und seine Ordnungsfunktion erfüllt, hat er die Macht, autoritative, obrigkeitliche Gewalt, die der Christ bejaht und anerkennt¹⁵⁾. Grundsätzlich sagt P. Brunner über das Wirken der Mächte in der Geschichte, also auch der politischen Mächte:

„In Christus, dem Auferstandenen, ist eine neue Schöpfung, eine von allen widergöttlichen Mächten erlöste Schöpfung, durch Gottes Macht zum Durchbruch gekommen. . . Von jetzt an ist etwas anders geworden im geschichtlichen Geschehen. Mögen vorher gottfeindliche Mächte nahezu selbstherrlich die Geschehnisse der Menschheit bestimmt haben, jetzt sind sie durch Christus mitten ins Herz getroffen, sie liegen schon bereits todwund in den letzten Zügen, alle ihre Mächtigkeit ist schon jetzt in Christus aufgehoben. Seit der Auferstehung Jesu haben alle widergöttlichen, dämonischen Mächte ihr angemessenes Anrecht auf dieser Erde ein für allemal verloren. . . Seit der Auferstehung Jesu hat die Geschichte einen neuen Sinn. Dieser Sinn der Geschichte ist die Entdämonisierung der Erde, die Entmächtigung der Welt.“ Wohlgemerkt, es handelt sich bei diesen Zeilen nicht um eine Auslegung von Römer 13, sondern um grundsätzliche theologische Sätze über das Wesen der Staatsordnung und ihr Wirken in der Geschichte.

Auch *F. Gogarten*¹⁷⁾ macht auf das spezifisch christliche Element in Römer 13 aufmerksam und lehnt es ab, da von einer Natur- oder Schöpfungsordnung zu reden, wo man mit Luthers Worten sagen müßte: „Wo ein Staatswesen ist, da geschieht ein Wunder“. Deshalb steht auch die staatliche Ordnung im Erlösungsplan Gottes, wenngleich Gogarten in diesem Zusammenhang von „Gottes Schöpfungswerk“ redet:

„Daß Gott damit, daß er Staat, Obrigkeit und alle Ordnungen und Sitte, die dazu gehören, sein läßt, in einem ausgezeichneten Sinne sein Schöpfungswerk tut, und zwar in dem vollem Sinne . . ., das kann nur erkannt werden, wo in der Erlösung Gottes Den-bösen-Menschen-gut-Sein erkannt ist. Nur der Glaube kann erkennen, daß Obrigkeit, wo sie ist, von Gott verordnet ist¹⁸⁾.“

Ebenso greift *O. Piper*¹⁹⁾ die Formel vom Staate als „Schöpfungsordnung“ an: „Es geht freilich nicht an, die Sinnhaftigkeit der Politik und des Staates als

13) „Politische Verantwortung und christliche Entscheidung“ in *Zw. d. Z.*, 1932, S. 125 ff.

14) A. a. O., S. 135 f., 147 f.

15) A. a. O., S. 147.

16) A. a. O., S. 143.

17) *Politische Ethik*, 1932, S. 109.

18) A. a. O., S. 109.

19) *Kirche und Politik* (Kirchl. Gegenwartsfragen, Nr. 1), 1933.

Schöpfungsordnung zu bezeichnen... Der Staat hat ... für den Glauben einen positiven Wert²⁰⁾.“

Die durch Zeitereignisse hervorgerufenen Fragenkomplexe werden ausführlich behandelt in den beiden großen Sammelbänden: *Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart*²¹⁾, eine sehr gründliche Darstellung der konfessionellen Unterschiede in der Staatsauffassung, und *The Christian Faith and the Common Life*²²⁾, das 1937 als Ergebnis der Studienkonferenz von Oxford entstand und zu dem kontinentale, britische und amerikanische Theologen ihren Beitrag leisteten — alle indessen als Systematiker und nicht als Exegeten. Immerhin ist für Römer 13 als wichtig zur Kenntnis zu nehmen, was über die Herkunft der staatlichen Ordnung gesagt wird:

„Wir haben die Frage bearbeitet, was die Norm der Gesellschaftsordnung grundsätzlich ist. Wir sind zu dem Schluß gekommen, daß diese Norm nicht im Naturgesetz, sondern in Gottes Offenbarung im Alten und Neuen Bunde gegeben ist, besonders aber in der Offenbarung des göttlichen Gebotes als der Verkündigung der Gerechtigkeit, die sich in der Liebe erfüllt²³⁾.“

Andere Aufsätze und Vorträge jener Jahre ²⁴⁾ fassen zwar Römer 13 ins Auge, bringen aber noch nichts bewegend Neues für seine Auslegung.

Das geschieht aber von der Gesamtschau der Paulusexegese her durch einen Aufsatz von G. Dehn: „Engel und Obrigkeit. Ein Beitrag zum Verständnis von Römer 13,1—7“²⁵⁾. Schon im Titel drückt sich aus, wo der Verfasser neue Linien der Auslegung aufspüren möchte. Er ist bei diesem Versuch allerdings nicht ohne Vorläufer und nennt auch in seinem Aufsatz die Quellen, die ihn zu seinen Überlegungen anregten: Zunächst hatte bereits H. Weinelt die Engellehre des Paulus herangezogen für seine Äußerungen über den Staat²⁶⁾, ja, er hatte sie hineingestellt in die Angelologie und Dämonologie des ganzen N. T.:

„(Jesus) stand es mit ungeheurer Gewißheit fest, daß Gott die Erde nicht weiter sich selbst überlassen werde, daß er die Menschen dem Satan und den Dämonen, den Kaisern und Priestern und allen blinden Blindenführern entreißen müsse²⁷⁾.“

Für Paulus müssen wir die gleiche reale Vorstellung von Geistermächten hinter dem Geschehen dieser Welt annehmen:

„(da) er im 1. Korintherbrief gesagt hat, wen er für die Mörder Jesu hält: die Herren dieser Weltzeit, die vergänglichen, die den Herrn der Herrlichkeit in ihm nicht erkannt haben. Es sind nicht Herodes und Pilatus gemeint,

20) A. a. O., S. 16; vgl. dagegen die Ausführungen von G. Bertram: „Volk und Staat im N. T.“ in *Volk, Staat, Kirche*, 1933, wo vom N. T. her fröhlich von Schöpfungswerten usw. geredet wird.

21) Genf/Berlin 1935, mit Beitrag von P. Althaus, E. Brunner, J. Fedotoff usw.

22) London 1938.

23) W. Wiesner: „The Law of Nature and Social Institutions“, S. 141 des obengenannten (Anm. 22) Werkes.

24) Vgl. z. B.: F. Heiler: „Das Urchristentum und die irdischen Gewalten“ in *Eine heilige Kirche*, XVI (1934), S. 228 ff.; H. Egger: „Die ersten Ansätze zu einer politischen Theologie in der christlichen Kirche“ in *Deutsche Theologie*, H. 9, 1935, S. 272 ff. (sehr tendenziös); E. Stauffer: *Gott und Kaiser im N. T.*, Bonn. Red. II, 1935; K. Bornhäuser: *Jesus Imperator Mundi*, 1938 u. a.

25) In *Theol. Aufs.* für K. Barth, 1936, S. 90 ff.

26) *Die Stellung des Urchristentums zum Staat*, 1908.

27) A. a. O., S. 10.

sondern die Engelmächte, die hinter ihnen stehen, dieselben, die auch die Weisheit dieser Weltzeit geschaffen haben. . .²⁸⁾“

Weil er so 1. Kor. 2 auslegt, kann er auch zu Römer 13 schreiben:

„Allein man darf nie vergessen, daß man einen Zwischengedanken ausließ, wenn man sagte, daß die Obrigkeit von Gott eingesetzt sei. Gott hatte freilich dem Satan und all den Völkerengeln einst selbst die Macht über die Erde gegeben, aber sie waren inzwischen von ihm abgefallen und hatten die Völker irregeleitet. (Asc. Isa.¹⁰⁾“²⁹⁾.

Weinel sagt zwar nicht ausdrücklich, daß die εἰσωνδία ohne weiteres als Engelmächte auszulegen sind, setzt aber mit seinen Ausführungen gewissermaßen einen Wegweiser, der die Richtung anzeigt, in der bei der exegetischen Arbeit an unserer Perikope weitergedacht werden mußte. Ähnlich wegweisend klingt eine Anregung, die M. Dibelius ein Jahr später gibt³⁰⁾: er unterfängt sich, die zahlreichen Stellen in den paulinischen Briefen, die von Mächten, Gewalten, Engeln und Obrigkeiten reden, zusammenzustellen und die Hintergründe der Engel- und Geistervorstellungen darin aufzuspüren. Daß er dabei auch die Aussagen unserer Perikope nicht ausschließen will, beweisen bereits seine Äußerungen zu Epheser 6,11 und 12:

„Wichtiger ist die Stimmung der zitierten Worte. Sie bilden ein Motto zu all den Kämpfen der ersten Christen gegen Juden und Heiden, Staatsgewalt und Häresie, Verfolgungen und Fährlichkeiten. Immer sahen sie hinter den Menschen, die sie bedrohten, mächtige Geister; ihnen gilt der Kampf der Christen vor allen. Aber wir fanden noch eine andere Gedankenreihe, nach der man sich dieser Kämpfe bereits enthoben glaubte; Christus hatte die Geister besiegt, und damit war ihre schädliche Wirkung für die Seinen abgetan. Hier im Eph.-Brief finden wir beide Vorstellungen nebeneinander: nach 1,2 ist Christus bereits Herr über die Engelmächte, nach unserer Stelle haben die Christen noch immer mit ihnen zu kämpfen³¹⁾.“

Zu Römer 13 selbst schreibt er dann:

„Auch hinter der heidnischen Obrigkeit hat Paulus wohl Gewalten aus dem Geisterreich gesehen (Röm. 13,1); freilich gilt es hier (wie Römer 8,20): ‚die aber sind, die sind von Gott verordnet‘³²⁾.“

M. Dibelius hat dann freilich später diese Deutungsmöglichkeit widerrufen³³⁾. Dehn bestätigt ferner, daß er Anregungen von E. Lohmeyer³⁴⁾ und vor allem von

28) A. a. O., S. 25.

29) A. a. O., S. 24.

30) *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, 1909.

31) A. a. O., S. 164.

32) A. a. O., S. 200; die erste Studie über diese Frage hatte Römer 13 noch nicht ins Auge gefaßt; O. Everling: *Die paulinische Angelologie und Dämonologie*, 1888.

33) Vgl. *Rom und die Christen im 1. Jahrhundert* (Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl., 1941/42, Abh. 2), S. 7, Anm. 2. In dieser Studie behauptet M. Dibelius, Paulus habe hier „eine traditionelle Mahnung der hellenistisch-jüdischen Paränese weitergegeben, ohne sie mit einem besonderen christlichen Stempel zu versehen“. (S. 10) Er bestreitet die Behauptung mancher Ausleger (s. o. S. 160 u. S. 174 u. a.), Paulus habe beim Schreiben dieser Verse noch keine bösen Erfahrungen mit der heidn. Obrigkeit gemacht. (S. 11)

34) *Christuskult und Kaiserkult*, 1919.

H. Schlier³⁵⁾ übernommen hat. Der letztere hat nämlich auch bereits auf die Zusammenhänge zwischen den Engelmächten und den obrigkeitlich-staatlichen Gewalten hingewiesen:

„Die Welt kann sich auch in der Weise als überlegene Mächtigkeit erweisen, daß sie dort, wo sie der geschichtlichen Welt eignende Öffentlichkeit und das Allgemeine, das „man“ ist, auf sich selbst gestellt und immer auf sich selbst zurückgreifend unheimlich wird. Diese Mächtigkeit erscheint in den im speziellen Sinn. Es ist nicht zufällig, daß die staatliche Obrigkeit, die zwar Macht ist in einzelnen Menschen, die Gewalt haben, und doch ganz abgesehen von den Trägern dieser Macht da ist, wie ein Gebilde ist, das nur in der Schicht des öffentlichen Lebens vorkommt, auch *αρχαι και εξουσιαι* genannt wird³⁶⁾.“

Allerdings unterläßt Schlier in einer späteren Veröffentlichung „Die Beurteilung des Staates im N. T.³⁷⁾“ jegliche Anspielung auf diese angelogische oder dämonologische Deutung der Staatsmacht, sondern gibt hier eine Darstellung, die alle wichtigen Stellen über den Staat im N. T. in Betracht zieht, und versucht, die Einheitlichkeit und die Spannung zugleich deutlich zu machen, in der diese Stellen stehen. Von den Aussagen des Johannes-Evangeliums her wird sichtbar, daß der Staat nicht die letzte den Menschen verpflichtende Macht ist, „weil er die Wahrheit nicht ist und nicht hat³⁸⁾“; andere Stellen, unter ihnen Römer 13, bezeugen aber, daß er von Gott gegebene Ordnung ist und als solche Gewalt über den einzelnen hat und ihm dient, indem er ihn begrenzt; deshalb gebührt ihm gewissenmäßiger Gehorsam und Achtung. Offenbarung 13 aber redet von der dritten Möglichkeit: daß der Staat diese seine Bestimmung nicht anerkennt, selbst Heilanstalt sein will und so antichristlich wird. „Solcher Staat verfügt zwar noch über unser irdisches Leben, aber zu Unrecht³⁹⁾.“

G. Dehn wertet nun diese Anregung von verschiedenen Seiten für seinen neuen Auslegungsvorschlag aus. Zunächst stellt er in aller Kürze da, wie die bisherigen Auslegungen zu keinem rechten theologischen Verständnis unserer Stelle geführt haben: man hat versucht, die positiv klingenden Aussagen aus der Lage des Paulus heraus zu begründen, der noch keine üblen Erfahrungen mit der Obrigkeit gemacht habe. Aber solch psychologisierende Versuche, deren historische Haltbarkeit umstritten ist, führen ja nicht zu einer Erklärung der Aussagen von Römer 13. Man hat versucht, Paulus pädagogische Rücksichten zu unterschieben, aus denen heraus er vor den revolutionären Tendenzen gewarnt habe. Schließlich haben einige Ausleger Römer 13 erklärt als Element einer an sich der paulinischen Verkündigung nicht kongruenten Tradition, ja als Teil fremder Geistesrichtungen; aber auch solche religionsgeschichtlichen Betrachtungen machen Römer 13 nicht wirklich theologisch verständlich, und theologisch heißt doch: in echter Beziehung zum Offenbarungshandeln Gottes in Christus. Darum schlägt er vor,

35) *Mächte und Gewalten im N. T.* in *Theolog. Blätter* IX, 1930, S. 289 ff.

36) A. a. O., S. 292.

37) In: *Zwischen den Zeiten*, X (1932), S. 312 ff.

38) A. a. O., S. 330.

39) Ebenda.

die „ἐξουσία“ nun einmal in dem Zusammenhang zu sehen, in dem sie mit den übrigen Stellen des N. T., wo sie im Plural erscheinen, gesehen werden müssen, d. h., daß man nicht von vornherein die sonst im N. T. gebräuchliche Bedeutung von „Engelmächten“ bei Römer 13 von der Hand weisen darf. Diese Engelmächte, so meint Dehn nachweisen zu können, stehen auch für den Blick in der ersten Christengemeinde hinter der konkreten politischen Macht der Kaiser und Statthalter. Alle Gewalten aber, Engel- und Geistermächte, sind nach Phil. 2,9 u. a. der Herrschaft des auferstandenen Christus unterworfen. Daß der Gedanke an Engelmächte nicht abwegig ist, dafür zieht Dehn 1. Kor. 2,8 und 1. Kor. 6,3 sowie andere Stellen als Beweis an, Stellen, an denen eine unmittelbare Beziehung zwischen Staatsbehörden und Engelmächten auf der Hand zu liegen scheine. So kommt er zu dem — vorsichtig formulierten — Schluß: „Es scheint, daß bei Paulus ein Zusammenhang zwischen Obrigkeit und Engelmächten besteht, mindestens in dem Sinn, daß, wenn er von Obrigkeit spricht, der Gedanke an die Engelmächte, die hinter der Obrigkeit stehen, mitschwingt“⁴⁰⁾.

K. L. Schmidt nimmt diese Gedanken Dehns auf und begründet sie noch umfassender. Er betont wieder, daß auch der Staat nicht, wie bei früheren Auslegern zu hören war, eine Sphäre außerhalb des Handelns Gottes in Christus darstellt:

„Für das christliche Selbstverständnis ist es klar und zwingend, daß die Christen, denen in der Gegenwart der Charakter solcher Neuschöpfung (2. Kor. 5,17) eignet, wie sie am Ende der Tage offenbar werden wird, für alle Fragen des Weltgeschehens und damit auch die vielfältige Frage des Staates einen neuen Blick- und Richtpunkt bekommen haben, der dem sogenannten natürlichen Menschen nicht deutlich werden kann“⁴¹⁾.

In späteren Untersuchungen schlägt er, in Anlehnung an Dehns Thesen, vor, 1. Kor. 2 und Römer 13 so zu interpretieren, daß gleichzeitig Engelmächte und irdische Herrscher damit umschrieben seien⁴²⁾. Er spricht „von einer Verbindung von Vordergründigkeit und Hintergründigkeit in den Namen bzw. Begriffen für ‚Mächte und Gewalten‘“⁴³⁾ und bemüht sich sehr eingehend, die verschiedenen Termine des paulinischen Sprachgebrauchs für Engelmächte und Geisteskräfte zu charakterisieren und zu unterscheiden. Dabei wäre dann „Machtsträger“ — ohne daß über ihre hohe Würde reflektiert würde, wobei in dem erstgenannten Namen das Moment „der übertragenen Machtberechtigung“ durchklingt⁴⁴⁾. K. Barth selbst, dem der damalige Aufsatz G. Dehns dediziert war, hatte schon für seine erste Stellungnahme zu Römer 13,1—7 heftige Vorwürfe erfahren müssen⁴⁵⁾. In der ersten Auflage seines Römerbriefkommentars

40) A. a. O., S. 100 f.

41) „Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des N. T.“ in *Theol. Blätter*, XVI (1937), S. 1 f., S. 3 ff.

42) In *Judaica* I (1945), S. 16 f.

43) „Die Natur- und Geisteskräfte im paulinischen Erkennen und Glauben“, *ERANOS-Jahrb.* VIX, 1946, S. 87 ff., S. 99.

44) A. a. O., S. 135.

45) Vgl. *Der Römerbrief*, 1. A. 1919 u. ff.; vgl. z. B. die Stellungnahme von F. Büchsel (a. a. O., s. o. S. 15, Anm. 32), S. 133 u. a.

(1919) stand der ganze Abschnitt Römer 12 und 13 unter der Überschrift „Der Wille Gottes“, und der nähere Kontext (12,16; 13,10) war — kennzeichnend für das Grundverständnis — überschrieben mit „Überlegenheit“⁴⁶⁾. Hier konnte Barth schreiben:

„Das Christentum konkurriert nicht mit dem Staat, es negiert ihn: seine Voraussetzungen und sein Wesen“⁴⁷⁾.

Es kann darum die staatliche Obrigkeit

„nicht wichtig, nicht ernst nehmen, sondern religiös aushungern“⁴⁸⁾.

Aber gerade diese „Überlegenheit“ macht den Christen zum rechten Gehorsam fähig. In der Auflage von 1922 übersetzt Barth den „Gehorsam“ mit „sich unterziehen“ und deutet es in negativer Weise⁴⁹⁾.

Die eigentliche christologische Begründung für den Staat gibt Barth allerdings nicht in den verschiedenen Auflagen des Römerbriefkommentars, sondern vielmehr in den Einzelabhandlungen wie „Rechtfertigung und Recht“⁵⁰⁾ und „Christengemeinde und Bürgergemeinde“. Er nahm die Anregung Dehns auf⁵¹⁾ und bemühte sich, sie systematisch zu begründen⁵²⁾. Vor allem aber bespricht er Römer 13 ausführlich in der *Kirchlichen Dogmatik* II, 2⁵³⁾, wo er die Perikope in ihrem unauflösliehen Zusammenhang mit der ganzen Paränese von Römer 12 ff. unter dem Gesichtspunkt bespricht, daß die Güte der göttlichen Entscheidung Verantwortung, Gemeinschaft und Ordnung schaffe⁵⁴⁾.

Vom Standpunkt der neutestamentlichen Exegeten her war O. Cullmann in seinen Schriften „Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament“⁵⁵⁾ und „Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse“⁵⁶⁾ bemüht, nachzuweisen, daß der Weg der Exegese, in den sie sich durch Irenäus Ablehnung der angelologischen Perspektiven unserer Stelle hatte andrängen lassen, auf der falschen Voraussetzung beruhte, solche Deutung der εἰσβολαὶ müsse zu einer abwertenden Beurteilung des Staates führen. Da Irenäus nach Cullmanns Ansicht der Begriff des „Regnum Christi“ als wesentlicher Faktor der christlichen Geschichtsbetrachtung fehlte, mußte er in der „Engeldeutung“ der Gnostiker eine dualistische Häresie sehen. „Der Begriff des Regnum Christi aber schließt jeden Dualismus aus“⁵⁷⁾. Anders ausgedrückt: solange man den Anbruch der Herrschaft Christi als noch nicht gegenwärtige Wirklichkeit auffaßt, müssen irgendwelche „Mächte“ als dualistische Gegenspieler verstanden werden, die ihm noch nicht unterworfen sind; solchen widerchristlichen Mächten aber kann natürlich kein Gehorsam von den Jüngern Christi erwiesen werden. Cullmann weist nach

46) zu Rö 12-16

47) Ebenda

48) Ebenda

49) zu Rö 13

50) *Rechtfertigung und Recht*, Theol. Stud. 1, 1938, S. 14 ff.

51) In: *Evangel. Theologie* III (1936), S. 413, erstmalig!

52) Vgl. auch K. Barth: *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, 1946, S. 10.

53) Erschienen 1942, Vgl. S. 796 ff.

54) A. a. O., S. .

55) Erschienen 1941 a. A. 1950, 3. A. (Theol. Stud. H. 10).

56) Erschienen 1943, Heft 15 d. *Theol. Stud.*, v. a. S. 56.

57) „Königsherrschaft Christi“, S. 47.

daß die dualistische Mißdeutung der *ἐξουσίαι* von Römer 13 auf dem Geschichtsbild des Irenäus beruht, das die „Geradlinigkeit der Entwicklung von der Schöpfung zur Erlösung überspannt“⁵⁸⁾ habe.

Darum folgert er nun aus den Stellen, an denen Paulus von *ἐξουσίαι παρ' ἀρχόντων* spricht, „daß es geradezu undenkbar wäre, daß Paulus (vor allem in Römer 13), ... um vom Staate zu sprechen, das Wort *ἐξουσίαι* in einem andern als dem ihm geläufigen Sinne von ‚Engelmächten‘ gebraucht hätte“⁵⁹⁾.

Natürlich blieben diese Thesen, die von G. Dehn angeregt und von den genannten Theologen weiter ausgebaut und systematisch und exegetisch weiter begründet wurden, nicht ohne heftigen Widerspruch. Zunächst behauptete H. Fuchs gegen die angeführten Deutungsvorschläge:

„Mag auch der moderne Theologe mit seinem Überblick über den Dämonenglauben des Paulus sich bei dem Worte *ἐξουσίαι* die gleichlautende Bezeichnung der Dämonen erinnern fühlen, so war es für den Leser im griechisch-römischen Kulturbereich doch zunächst das Gegebene, das Wort ganz schlicht in der geläufigen Bedeutung zu verstehen, die es für ihn von alters her besaß“⁶⁰⁾.

Schon ein Jahr nach dem Erscheinen des Dehnschen Aufsatzes hatte G. Kittel Einspruch erhoben gegen die angelologische Auslegung in einem Beitrag „Das Urteil des N. T. über den Staat“⁶¹⁾, den er in erweiterter Form unter dem Titel „Christus und Imperator. Das Urteil der ersten Christen über den Staat“ 1939 herausgab⁶²⁾. Er nahm im Einverständnis mit den übrigen Auslegern an, daß der Römerbrief von Korinth aus geschrieben ist, Paulus also bei den „Gewalten“ an den römischen Statthalter dort und an die kaiserlichen Beamten in Rom gedacht habe⁶³⁾:

„Es ist bei Jesus und Paulus noch nicht der Nero-Staat des Jahres 64, der die Christen verfolgt und hinrichtet; es ist noch ein Staat, der u. U. die Christen in Schutz nehmen kann, wie es der Statthalter Gallio bei Paulus tat; aber mit dem Christentum hat dieser Staat nicht das geringste zu tun. Das heißt: es ist eine völlig außer- und unchristliche Institution, von der das N. T. die Aussage macht, daß man ihr geben solle, was ihr gebührt und daß sie Gottes Dienerin sei“⁶⁴⁾.

Hinter den Aussagen des Paulus hört auch Kittel den „Obergedanken“, daß Gott der Handelnde ist, „auch in dem geschichtlichen Vorgang des römischen Staates“⁶⁵⁾.

„Dieser nichtchristliche Staat hat ein Recht des Schwertes über Leben und Tod, und dieses Recht ist ihm von Gott verliehen, weil ihm, diesem Staat,

58) Ebenda.

59) A. a. O., S. 47 f.

60) *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, 1938, S. 59.

61) In: *Zeitschrift für systematische Theologie*, XIV (1937), S. 651—680.

62) Stuttgart/Berlin 1939.

63) A. a. O., S. 2.

64) A. a. O., S. 3.

65) A. a. O., S. 4.

von Gott das Vermögen geschenkt ist, Gut und Böse zu unterscheiden und die Sünde zu strafen. Adolf Schlatter hat mit Recht festgestellt, daß diese Sätze von denen schwer entstellt und in ihr Gegenteil verwandelt werden, die da folgern, der Ursprung und das Bestehen des Staates sei nach Paulus Meinung die Sünde⁶⁶).“

Bei der Besprechung der Steuerforderung meint Kittel:

„Es bestätigt sich von daher noch einmal die Unsinnigkeit und Unhaltbarkeit jener Hypothese von dem dämonistischen Nebenklang der ἑξουσία von Römer 13 ff.⁶⁷).“

Unter dem Eindruck „scharf zelotischer Strömungen“ — das sei schon möglich — könne diese Stelle zustande gekommen sein⁶⁸). Kittel gebraucht dann betont die Begriffe „Schöpfung“ und „Geschöpfe des ewigen Schöpfers“ — gerade das mache die „tiefste und geheiligteste Würde“ der Obrigkeit aus. Aber gegen die Deutung der ἑξουσία als Engelmächte — d. h. Kittel spricht eigentlich nur von der „dämonistischen“ Auslegung und kann offenbar nichts anderes in der neuen Art der Auslegung sehen als eine Wiederauflage der von Irenäus abgelehnten gnostischen Exegese — erhebt er aus vier Gründen Widerspruch:

1. Die ἑξουσία καὶ ἀρχαί, die Eph. 1,21 f. erwähnt seien, könnten nicht ohne weiteres den ἑξουσία καὶ ἀρχοντες von Römer 13 gleichgesetzt werden. Denn da handelte es sich mehr um einen „völlig alltäglichen Ausdruck der Stadt- und Staatsverwaltung“, der hohe Beamte bezeichne⁶⁹). Nur mit Hilfe genetivischer Nebenbestimmung würde ein dämonistischer Nebensinn deutlich gemacht, „womit lediglich festgestellt ist, daß auch ein Dämonenreich eine haben kann, nicht aber, daß jede ἑξουσία zu einem Dämonenreich gehören muß“⁷⁰).
2. Ὁξουσία sei über 90mal im N. T. gebraucht, davon nur 8mal im eindeutig „dämonischen“ Sinn, 3mal in umstrittenem Zusammenhang, 80mal aber in der Bedeutung „Macht“, dabei ohne nähere Bestimmung. Solche ‚Macht‘ aber könne als Hintergrund ebenso Gott wie den Satan haben⁷¹).
3. Im außerbiblischen Griechisch bedeute Ὁξουσία „Amt, Macht“. Der transzendente Gebrauch sei zu wenig belegt, ebenso die Verwendung im Zusammenhang mit den Völkerengeln nicht genügend bewiesen⁷²).
4. Die ersten Exegeten der Alten Kirche bewiesen, daß eine dämonistische Auslegung nicht bekannt gewesen wäre; Irenäus sei vielmehr das Beispiel, daß nur die Häretiker in solcher Art unsere Perikope ausgelegt hätten⁷³).

66) Es sei in diesem Zusammenhang auf den 1935 erschienenen Kommentar Schlatters *Gottes Gerechtigkeit* hingewiesen, der sich durch die Fülle rabbinischer Belege und durch die Bescheidung auf den eigentlichen Text auch bei einer Stelle wie Römer 13 auszeichnet. A. a. O., S. 551 f.

67) Kittel, a. a. O., S. 19/20.

68) A. a. O., S. 22.

69) A. a. O., S. 49.

70) A. a. O., S. 50.

71) A. a. O., S. 50.

72) Ebenda.

73) Dazu zitiert K. Polycarp, Irenaeus u. a.

Im gleichen Jahre wie Kittel veröffentlichte *F. J. Leenhardt* eine Untersuchung zum Staatsproblem unter dem Titel „Le chrétien doit-il servir l'état?“⁷⁴). Er bestreitet nicht, daß Paulus im allgemeinen an eine Beziehung zwischen den himmlischen und irdischen Sphären geglaubt habe⁷⁵). Aber die zahlreichen Termini für Engelwesen bei Paulus erweichten doch die These von der angelologischen Bedeutung der Stelle:

„La variété de ces termes enlève toute valeur à la coïncidence observée à propos d'εξουσία⁷⁶).“

Auch er neigt zu der Auffassung des Irenäus, daß es gefährlich sei, von himmlischen Mächten zu reden, denn Paulus bedeuteten sie mehr oder weniger böse Mächte, die gegen Gott oder seinen Christus in Aufruhr träten, während es die Aufgabe des Christus sei, sie schließlich zu entmächtigen („... les réduire à l'inaction“⁷⁷). Demgegenüber sei doch die Mahnung des Paulus zum Gehorsam darin begründet, daß die staatliche Gewalt in Konformität mit Gottes Willen handle⁷⁸).

Die Mächte der irdischen Sphäre sind ihm also „eine Sache“, die der himmlischen „eine andere“, selbst wenn man gelegentlich in den Aussagen des N. T. gegenseitige Beziehungen feststellen könne. Solche Beziehungen einfach zu postulieren, bedeute einen Irrweg in irgendeine Mythologie⁷⁹).

Gegen die institutionelle Auffassung vom Staate wehrt sich Leenhardt ebenfalls und betont, die Existenz der „Autoritäten“ sei nicht ein gegebenes Faktum, sondern ein Akt, in den der göttliche Wille eingreift, also ein ständig neues Heilshandeln Gottes⁸⁰). Die Gehorsamsforderung des Apostels aber sei nur ein Teil der Forderung zu der Liebe zum Nächsten⁸¹).

Schon *W. Bieder* antwortet diesen Kritikern in seiner Dissertation „Ecclesia und Polis im N. T. und in der Kirche“⁸²):

„Es ist trotz H. Fuchs und G. Kittel möglich, daß in Römer 13 von den auch sonst genannten als den Engelmächten her verstanden werden kann. Diese Mächte sind Christus unterworfen (Kol. 2,10; Eph. 1,21 usw.). Werden die ‚Brüder‘ von Römer 12,1, wird die Ekklesia aufgefordert, sich der Obrigkeit zu unterwerfen, so wird sie eben damit aufgefordert, sich Christus als dem Herrn der Obrigkeit zu unterwerfen⁸³).“

Aber andere Gegner der „angelologischen Exegese“ von Römer 13⁸⁴) stehen gegen die Art der Auslegung unserer Stelle auf. So lehnt *E. Brunner* in mehreren

74) Essay sur la théologie politique du Nouveau Testament, *Collection du Réveil Social*, VII, 1939.

75) A. a. O., S. 36.

76) A. a. O., S. 36, Anm. 3.

77) Ebenda.

78) Ebenda.

79) A. a. O., S. 40.

80) A. a. O., S. 43.

81) A. a. O., S. 53 f.

82) Basel 1941.

83) A. a. O., S. 28 f.

84) O. Eck: *Urgemeinde und Imperium*, Beitr. z. Förd. d. chr. Theol. 1940, S. 35, A. 3.

Aufsätzen⁸⁵⁾ und in seinem Buch „Gerechtigkeit“⁸⁶⁾ die „Phantastik der Ableitung der Rechts- und Staatsordnung aus dem Kreuze Christi ab“⁸⁷⁾, ohne auf die Einzelheiten der exegetischen Argumente näher einzugehen⁸⁸⁾.

O. Cullmann dagegen greift sie wieder auf und stellt sie in seinem Werk „Christus und die Zeit“⁸⁹⁾ in die urchristliche Geschichtsauffassung hinein. Er beleuchtet auch von der angelologischen und christologischen Schau der nun Christus unterworfenen „Mächte und Gewalten“ her die Spannung, die mit der Freiheit gegeben ist, allerdings einer bedingten Freiheit der bereits Besiegten, in der diese „Mächte“ zumindest versuchen können, aus dem Gehorsamsverhältnis gegen den Christus auszubrechen⁹⁰⁾. Darum kann die Urgemeinde zugleich vom Staat als von Gottes Diener reden, wie Römer 13 und wie in Offenbarung 13 als von Gottes Widersacher⁹¹⁾. Der Staat hat im N. T. dieses Gefälle, diese Gefährdung. Nicht Widerspruch, sondern „Komplexität der heilsgeschichtlichen Situation“ ist das, was im Grunde die neutestamentliche Haltung gegenüber dem Staat beschreibt⁹²⁾.

Die einleuchtenden Argumente G. Kittels gegen die angelologische Deutung sucht Cullmann zu entkräften, vor allem den „statistischen“ Grund, der von den 80 Fällen des Gebrauchs von *ἑξουσία* in der Bedeutung „Macht, Gewalt“ ohne angelologischen oder dämonologischen Hintergrund sprechen läßt. Hier handele es sich eben nicht um den Singular, sondern um den Plural *ἑξουσίαι* oder den pluralischen Gebrauch des Singulars *ἑξουσία*, und da sei das Resultat der neutestamentlichen Statistik ganz eindeutig⁹³⁾. Cullmann macht auch noch einmal die sachliche und philologische Analogie zu 1. Kor. 2,8 geltend; in beiden Fällen sei die Wahl der Bezeichnung für die „Mächte“ so offenbar absichtlich, daß man die Verbindung, die zwischen den „Geistesmächten“ und den „irdischen Machthabern“ als bestehend vorausgesetzt ist, nicht überhören könne⁹⁴⁾.

Aber das Gespräch ist damit noch keineswegs abgeschlossen. Während in der „Theologie des N. T.“ von E. Stauffer⁹⁵⁾ zumindest die Tür für das neue Verständnis offengelassen scheint, wenn der Verfasser von der „geschichtlichen Sendung und Versuchung des Imperiums“ sagt, „das Gottesgnadentum, von dem im N. T. die Rede ist, schließe die dämonische Belastung nicht aus, sondern ein“⁹⁶⁾, lehnt P. Althaus, offensichtlich in Abhängigkeit von den traditionellen lutherischen Exegesen, in seinem „Römerbriefkommentar“⁹⁷⁾ die angelologische

85) Vgl. *Kirchenblatt für die reform. Schweiz*, 1943, S. 2 ff., 18 ff., 34 ff.

86) Ersch. 1943

87) S. 32, Anm. 34.

88) Vgl. E. Brunners Komm. 1948, S. 90.

89) 1. A. 1946, 2. A. 1948.

90) A. a. O., S. 175.

91) A. a. O., S. 176.

92) A. a. O., S. 176.

93) A. a. O., S. 172.

94) A. a. O., S. 173.

95) Erschienen 1941, 2. A. 1944, 3. A. 1947.

96) A. a. O., S. 63 und 67; ähnl. W. Künneth: „Die Theonomie der Macht“ in *Zt. Syst. Theol.* 1950, 1.

97) Im *N. T. Deutsch*, Band VI, S. A., 1946.

Deutung der *ἐξουσία* eindeutig ab. Manche Veröffentlichungen der Jahre unmittelbar nach dem letzten Weltkriege, die sich mit dem Staatsproblem beschäftigen, scheinen noch gar nicht von dieser Diskussion beeinflusst zu sein, lassen jedenfalls kaum etwas davon erkennen⁹⁸⁾.

W. Schweitzer beschäftigt sich in seiner Schrift „Die Herrschaft Christi und der Staat im N. T.“⁹⁹⁾ sehr gründlich mit den Thesen Behns und versucht, sie in ihrem Zusammenhang mit den „komischen Aspekten“ der neutestamentlichen Botschaft zu schauen. Er will von der streng eschatologischen Sicht her feststellen, ob sich da noch „von einer Indienstellung der irdischen Obrigkeit durch den Messias“ sprechen läßt¹⁰⁰⁾. Da er die Unterscheidung der Heilszeiten (Regnum Christi und Gottesreich) wie sie Cullmann behauptet hat, für zu kategorisch hält, setzt er hinter die Thesen von der Verbindung von Engelmächten und Obrigkeit ein Fragezeichen; auf der andern Seite schließt er sich offenbar vom sprachlichen Befund her den Ansichten der Vertreter der angelologischen Exegese an, wenn auch mit den vorsichtigen Worten, daß „diese These immer nur Vermutung bleiben“ werde¹⁰¹⁾.

Eindeutig ablehnend in dieser Frage verhält sich J. Héring in „*Serviteurs de Dieu*“ (zu Römer 13,3—4)¹⁰²⁾. Weitläufiger in der Ablehnung aber sind die Gedankenführungen und die zunächst sehr frappierenden Argumente von Chr. Eggenberger. Er hatte die Schwierigkeit empfunden, auf Grund der gewohnten Auslegungen von Römer 13 zu einer rechten Synthese dieser Sätze mit den übrigen paulinischen Aussagen kommen könne — und darum die Vermutung ausgesprochen, dieser ganze Abschnitt stamme nicht von Paulus. Diese Hypothese war hervorgerufen durch eine Artikelserie von W. Mögling „Anspruch, Grenze und Aufgabe des Staates“¹⁰³⁾ und wurde erstmals formuliert in Eggenbergers Aufsatz: „Der Sinn der Argumentation in Römer 13,2—5“¹⁰⁴⁾ und später weiter ausgebaut unter dem Thema „Neue Gesichtspunkte zur neutestamentlichen Einstellung gegenüber dem Staate“¹⁰⁵⁾.

Eggenberger lehnt die Ansicht Harnacks u. a. (Heering, Ragaz, Lichtenhahn usw.) ab, daß das Christentum im ersten Jahrhundert noch nicht in Konflikt mit der staatlichen Obrigkeit geraten sei:

98) H. Thielicke schließt sich in *Universitas* I (1946), S. 149 wohl sehr eindeutig an die Ausführungen von K. Barth (Rechtf. u. Recht) über Römer 13 an. J. Koch-Mehrin: „Die Stellung des Christen zum Staat nach Römer 13 und Apok. 13“ in *Evang. Theologie*, 1948, S. 38 f. weist die Spannung erneut nach, in der der Christ steht und das „Gefälle“, das den Staat jeweils gefährdet. Er erwähnt (Anm. 9) die angelologische Deutung, ohne sich ihr eindeutig anzuschließen. G. Dehn wiederholt in „*Unsere Predigt heute*“ 1946 seine Thesen. Die Abhandlungen und Beiträge im nichtdeutschen Sprachraum haben aber von diesen Thesen kaum Kenntnis genommen: Vgl. C. R. Smith *What do ye?* (A study in the social teaching of the N. T.) 1945. E. F. Scott: *Man and Society in the N. T.* 1947 (S. 189) auch A. Nygrens *Römerbrief-Komm.*, deutsch übers. 1951. H. Koch: „Kirke og Örrighed indtil Konstantin d. St.“ in *Danske Theol. Tidsskr.* X (1947), S. 151, hält G. Kittels Gegenthesen für überzeugend.

99) Zürich 1948.

100) A. a. O., S. 15 f.

101) A. a. O., S. 17 f.

102) In: *Revue d'histoire et de Philosophie religieuses*, 1950, H. 1/2.

103) In: *Kirchenblatt für die ref. Schweiz*, 1945, S. 162 ff., 178 ff., 194 ff., 212 ff.

104) Ebenda, 1945, S. 243 ff.; Möglings Antwort: ebenda, S. 278.

105) In: *Neue Wege*, XLIV, 1950, S. 245 ff.

„Demgegenüber stellen wir die gegensätzliche These auf. Das Urchristentum stand von Anfang an unter starkem staatlichen Druck, die Spannung zum Staat war von Anfang an da, besonders setzte die staatliche Unterdrückung des Christentums schon mit der paulinischen Mission ein. Aber am Anfang des 2. Jahrhunderts (und das ist das Neue der hier vorliegenden Arbeit) begann sich in Rom eine Schule zu bilden, die die Annäherung und Aussöhnung mit dem Imperium mit allen Kräften betrieb und die es unternommen hat, die Spuren der früheren Spannung zu unterdrücken, eine Tendenz, die im lukanischen Doppelwerk und in Römer 13,1 ihren Niederschlag gefunden hat¹⁰⁶⁾.“

Eggenberger vermutet auf Grund einiger Belege aus Dio von Prusa¹⁰⁷⁾ eine erhebliche Imperiumsfreudigkeit des Verfassers des 1. Clemensbriefes, die unterstützt worden wäre durch die politische Situation¹⁰⁸⁾. „Der Sündenfall des Christentums“ habe also nicht erst unter Konstantin, sondern bereits zur Zeit des Clemens Romanus stattgefunden. Für die Aussage des N. T. über den Staat kann Eggenberger deshalb fragen:

„Hat nicht diese clementinische Haltung (der Imperiumsfreudigkeit) schon ihre Hand im Spiel bei der definitiven Redaktion der neutestamentlichen Schriften?¹⁰⁹⁾“

Eggenberger ergeht sich dann in Vermutungen, daß es zwar nicht mehr möglich war, alle Zeichen der ursprünglichen negativen Einstellung zum Staat aus den Schriften der Christengemeinden zu beseitigen, daß man aber Stellen wie Römer 13 als Einschübe und Zusätze ansehen müsse, die die scharfe Ablehnung der älteren Literatur mäßigen müsse oder verharmlosen sollten¹¹⁰⁾.

Von diesen Voraussetzungen her lehnte Eggenberger natürlich die angelogischen Deutungsversuche ab. Er verkehrt auch das Beziehungsverhältnis von Römer 13 und 1. Clem., indem er eher eine Abhängigkeit bzw. Beeinflussung vermutet, die vom Verfasser des 1. Clem. ausgegangen sei und zur Interpolation unserer Perikope in den Römerbrief geführt habe.

Im Grunde erhellt Eggenberger damit, auf nicht sehr überzeugende Argumente aus der zeitgeschichtlichen Umwelt bauend, den Anlaß für die Aussagen unserer Perikope, nicht aber ihren theologischen Gehalt, und versucht so, die Widersprüche zu anderen paulinischen Aussagen zu erklären.

Als letzte Veröffentlichung zur Frage der „dämonistischen“ Deutung von Römer 13 sei hier noch *H. v. Campenhausens* Darlegung¹¹¹⁾ genannt, die alle solche Ver-

106) A. a. O., S. 246.

107) A. a. O., S. 247.

108) Ebenda.

109) A. a. O., S. 250; Vgl. auch die posthum erschienene Diss. von C. Egg.: *Die Quellen an der politischen Ethik des ersten Clemensbriefes*, 1951, in der er zahlreiche Zitate aus Dio v. P. u. a. anführt, um die den 1. Clem. beeinflussende Imperiumsfreudigkeit zu beweisen, andererseits aber wieder irgendeine Abhängigkeit von Römer 13 bestreitet (A. a. O., S. 204). Wieder äußert er die Vermutung des umgekehrten Sachverhalts: „Wir dürfen . . . Cl. Rom. zutrauen, daß er keck genug war, jede heilige Schrift soweit zu bearbeiten und sie so klug auszulegen, wie es seinen Konzeptionen entsprach.“ (205)

110) Ch. Egg., „Neue Gesichtspunkte“, A. a. O., S. 250.

111) „Zur Auslegung von Römer 13: die dämonistische Deutung des ἑξουσιαί Begriffs.“ in *Bertholet Festschrift*, 1950, S. 97, ff.

suche abweist, da „willkürlich herangezogene Parallelen und Spekulationen einen einfachen und auf der Hand liegenden Sinn im N. T. mitunter mehr verwirren als klären“¹¹²).

Er bestreitet zwar nicht, daß 1. Kor. 2,8 von Geistermächten die Rede ist, wohl aber, daß „zugleich“ auch damit die irdischen Fürsten gemeint sein könnten. Ja, er spricht von diesen Gedankengängen des Paulus als mythischen Ideen: „Ich möchte es sogar entschieden bestreiten, daß in einer mythischen Schilderung des Heilsgeschehens, da Jesus von den dämonischen Engelmächten als Äonenherrscher ans Kreuz gebracht wird, der Blick gleichzeitig auf den irdisch sichtbaren ‚Werkzeugen‘ ihres Tuns, Herodes und Pilatus, liegen müsse“¹¹³).

Campenhausen behauptet, normalerweise würde bei Römer 13 überhaupt niemand durch den Begriff ἑξουσία an Engel und Dämonen erinnert worden sein. Darum stellt er fest:

„Die sogenannte dämonistische Deutung des Begriffs im 13. Kapitel des Römerbriefes ist aus dem Wortlaut der Stelle selbst nicht zu begründen; sie ist sachlich ohne Parallelen und durch die altkirchlichen Exegesen nicht zu stützen; sie widerspricht in ihrer Konsequenz dem, was wir sonst von der urchristlichen Engel- und Dämonenlehre wissen, und sie paßt auch nicht zu den klar erkennbaren Absichten, die Paulus an dieser Stelle verfolgt. Sie ist unhaltbar“¹¹⁴).

Es wäre gegen Campenhausen zu fragen, ob er wirklich das ganze Bild des urchristlichen Geschichtsdenkens und der neutestamentlichen Auffassung von den Wirkungen des Christusereignisses dabei berücksichtigt hat; oder hat er nicht doch in seiner Absicht „eine exegetische Verwirrung abzuweisen, die sich — obschon durch aktuell-theologische Interessen gefördert — doch als philologisch-religionsgeschichtliche Erkenntnis zu behaupten sucht“, indem er den eschatologischen Akzent in Römer 13 überbetont und die Übereinstimmungen im Wortlaut im 1. Thess. 5 feststellt¹¹⁵). Jedenfalls stellt er auf Grund des Textes fest, „daß die Obrigkeit einfach auf den Befehl Gottes gegründet wird“¹¹⁶).

112) A. a. O., S. 97.

113) A. a. O., S. 100.

114) A. a. O., S. 112 f.

115) A. a. O., S. 107 f.

116) A. a. O., S. 112 und S. 106.

Nach Fertigstellung dieser Arbeit wurde mir das Erscheinen einer neuen Studie zum „Staatsproblem“ bekannt: E. Berggrav: *Man and State* (engl. v. G. Aus), 1951. In diesem Buche klingen auch gewisse Töne aus dem modernen Gespräch um Römer 13 nach, wenn es die Spannung aufzeigt, die immer wieder vor den Menschen und Christen sich ausbreitet und sie zur Entscheidung zwingt „between the state as usurper, as demon, and the state as a medium of co-operation, as friens.“ (Die allerjüngste kritische Stimme dagegen: G. Stählin im *Tb. W. B. z. N. T.*, V (1951), S. 441.

III

DIE VERSCHIEDENEN AUSLEGUNGEN VON RÖMER 13, 107

Wir haben den Weg durch die Geschichte der Auslegungen von Römer 13 zurückgelegt, und es bleibt zunächst der Eindruck einer verwirrenden Fülle von Stimmen. Es mag darum als fast undurchführbar erscheinen, in diese Fülle der Meinungen und Gedanken sichtend und ordnend einzudringen, um einen wenigstens einigermaßen klaren Blick zu gewinnen. Solch ein Versuch muß sich selbstverständlich an ein Ordnungsprinzip halten. Als ein solches Prinzip können wir aber nicht etwa die Deutung irgend eines unmaßgeblichen Nebengedankens unserer Perikope stellen. Nicht die zahlreichen Einzelfragen, sondern die wesentlichen Grundfragen sind es, die uns bei unserer Sichtung gewisse Richtlinien geben sollen. Man könnte natürlich wieder die Reihenfolge übernehmen, die sich an den Text unserer Perikope hält, wie wir das im Eingangskapitel dieser Arbeit getan haben. Es scheint aber jetzt an der Zeit, ein Fazit der Auslegungen zu ziehen und sich eben von ihnen her die Kategorien geben zu lassen. Möglich wäre dafür, nach dem formalen Charakter der jeweiligen exegetischen Äußerungen vorzugehen: etwa die Glossen, die Scholien, die exegetischen Exkurse, dann die mehr dogmatisch bestimmten Gedankengänge und schließlich die vielen indirekten Beiträge zur Auslegung jeweils in Gruppen zusammenzufassen. Damit wäre aber kein inhaltlicher Gesichtspunkt gewonnen, der uns zu einer echten Ordnung der verschiedenen Auslegungen verhelfen könnte.

Es ist ein gewagtes Unterfangen, von dem eigentlichen Grundverständnis unserer Stelle auszugehen; es kann niemand zugemutet werden, für jeden der zahlreichen Ausleger bis in die Einzelheiten hinein die theologischen, philosophischen und geschichtlichen Voraussetzungen zu erforschen und hier in genügender Breite darzustellen.

Wir wollen aber versuchen, die verschiedenen Auslegungen nach theologischen Gesichtspunkten zu ordnen:

1. Die erste Auslegung des Neuen Testaments überhaupt und auch unserer Stelle, die wir mit dem Namen „Exegese“ bezeichnen würden, ist von den Gnostikern versucht worden¹). Sie wurde zum Anlaß für die *apologetisch bestimmte* Auslegung der früheren Kirchenväter. Irenäus war ihr erster greifbarer Vertreter. Er polemisierte gegen die in seinen Augen häretische Beziehung des

1) Um ermüdende Aufzählungen zu vermeiden, werden im Text wesentliche Vertreter der jeweiligen Auslegung angeführt.

Textes zur Lehre von den Engelmächten. Die Ablehnung der dualistischen Spekulation seiner Gegner gibt den Hauptakzent seines Bemühens um die Auslegung unserer Perikope. Das heißt aber nicht, daß die Auslegung des Irenäus und der Apologeten allein im Negativen befangen blieb. Irenäus und die anderen Apologeten geben ausführliche Paraphrasen der paulinischen Aussagen und behaupten von daher, daß Gott die staatliche Ordnung gesetzt habe als Barriere gegen das Chaos der menschlichen Bosheit und Sünde. Dabei ist grundsätzlich zu bedenken, daß die Einzelelemente der Exegese ja nicht so verteilt sind, daß die eine Deutung nur von der Apologetik, die andere nur von der Historie und die dritte etwa nur von der Angelologie sich die Regel vorschreiben ließe. Insofern ist unser Versuch einer Ordnung der Auslegungen sehr bedingt.

2. Vergewärtigen wir uns noch einmal, was die anderen Ausleger unter den Worten des Paulus verstanden wissen wollten, so stellen wir fest, daß eine zweite Gruppe mit der Frage anfang, worin der Anlaß zu den Worten des Paulus zu suchen sei und wie die zeitgeschichtliche Situation beschaffen war, aus der solche Sätze entstehen und in die hinein sie gesprochen werden konnten. Bei den historisch aufgeschlossenen Auslegern hören wir ja mehrfach die Meinung, Paulus begegne hier mit seinen Ermahnungen zur Unterordnung bestimmten revolutionären Neigungen, die entweder auf ein Mißverständnis der christlichen Freiheitspredigt oder auf zelotische Einflüsse aus dem Judentum zurückzuführen seien. Solche Ausleger versetzten sich also in die Lage der Urgemeinde und bemühten sich, die Worte des Apostels mit den Augen der ersten Empfänger des Briefes zu lesen. Ohne Zweifel liegt ein Moment richtiger Auslegung darin, wenn man auf solche Weise zu dem Schluß kommt, Paulus habe durch diese Anweisungen die Gemeindeglieder zu rechten, verantwortlichen Untertanen *erziehen* wollen, gebe also hier gewissermaßen ein Stück urchristlicher *Pädagogik*. Dergleichen *pädagogisch bestimmte* Auslegungsgedanken fanden wir bei den alten Vätern wie Origenes, Severian, Gennadius und Acacius, bei Petrus Abaelard und Thomas von Aquin, bei Luther und Butzer bis hin zu den Exegeten unserer Tage (K. Bornhäuser u. a.). Sie bringen reichlich Belegstellen aus der Heiligen Schrift und der übrigen Literatur der neutestamentlichen Umwelt. Es kann keinen Zweifel darüber geben, daß man von den Nachrichten der antiken Schriftsteller über die jüdischen Aufstände und aus den Aussagen des N. T. über die christliche Freiheit wichtige Schlüsse für den *Anlaß* zu den Worten von Römer 13 ziehen kann. Mit der Aufhellung der Situation, in der die Empfänger unserer Epistel sich befanden, ist aber auch noch nicht der ganze *Inhalt* der paulinischen Worte erklärt.

3. Einige Ausleger meinen, man müsse mehr den Schreiber des Briefes ins Auge fassen, um die Sätze zu verstehen. Sie gehen also, bildlich gesprochen, lieber nach Korinth als nach Rom, sie wollen sich ganz in die Psyche des Paulus versetzen und begreifen, wieso er zu solchen offensichtlich doch sehr positiven Aussagen über den Staat kommen konnte. Diese *psychologisch-bestimmte* Auslegung bemüht sich, aus den übrigen Zeugnissen des Neuen Testaments Beweismaterial dafür beizubringen, daß der Apostel solche Sätze von der „gottgeordneten, Gott dienenden Obrigkeit“ nur schreiben konnte, solange er gute Er-

fahrungen mit der Obrigkeit gemacht hatte. Noch wütete die Obrigkeit nicht gegen die Christen, als diese Worte geschrieben wurden (H. Grotius), noch war Rom nicht trunken vom Blute der Märtyrer (A. Robertson in Hasting's Dictionary), noch war das Urchristentum mit dem Staat nicht in ernste Konflikte geraten (Cadoux, Harnack usw.). Darum seien diese fast lobenden Äußerungen des Apostels nur aus seinen guten Erfahrungen mit der Obrigkeit zu erklären. Mit dieser Art der Deutung hat man sicher einen Beitrag geleistet zum Verständnis des Lebens und des Empfindens des Paulus, was u. U. für die Erklärung mancher Stellen in seinen Briefen bedeutsam sein kann. Der eigentliche, sachliche Inhalt unseres Abschnitts ist damit aber auch noch nicht zur Geltung gebracht.

4. Nur in der zeitlichen Ansetzung der Entstehung, nicht im Grundsätzlichen unterscheidet sich von diesen psychologisierenden Auslegungen der Versuch, unsern Abschnitt einem imperiumsfreudigen Überarbeiter des neutestamentlichen Kanons aus dem zweiten Jahrhundert zuzusprechen (Chr. Eggenberger). Mit solchen Versuchen versetzt man sich zwar nicht in die Psyche des Apostels, wohl aber in die des vermuteten Interpolators, der eine gewisse Neigung zeige, das Christentum hoffähig und die staatliche Gewalt den Gemeinden geneigt zu machen. Auch bei diesem Versuch ist das Hauptaugenmerk des Auslegers allzu sehr dem Schreiber oder dem Redaktor zugewandt und zuwenig dem Inhalt des Textes selbst.

5. Eine weitere Gruppe von Auslegern ging wesentlich über die bisher genannten Versuche hinaus, indem sie den Widerspruch aufdeckte, der zwischen den Aussagen von Römer 13 und anderen Sätzen des Apostels bestehe. Durch Parallelen aus der Geistesgeschichte des ersten Jahrhunderts versucht sie nachzuweisen, daß Paulus hier gar nicht Eigenes ausspreche, sondern traditionelle Ermahnungen und Spekulationen weitergebe, die auch den nichtchristlichen Lehrern seiner Umwelt geläufig waren und von ihnen, seien sie nun Rabbiner oder stoische Weisheitslehrer, regelmäßig und fast stereotyp doziert worden seien (Windisch, M. Dibelius). Von daher müsse man zugeben, daß es Paulus schon mißlingen konnte, solche Fremdkörper in ein organisches Verhältnis zu seiner sonstigen Geschichts- und Staatsauffassung zu bringen. Diese *geistes- oder religionsgeschichtlich* bestimmten Auslegungen bestreiten weithin also nur, daß die Aussagen von Römer 13 paulinisches oder überhaupt christliches Eigengut seien. Vielmehr sei die Diskrepanz zwischen diesen positiven Sätzen und den übrigen weit reservierteren, ja ablehnenden Zeugnissen über den heidnischen Staat nur daraus zu erklären, daß Paulus hier eine „traditionelle Mahnung der hellenistisch-jüdischen Paränese weitergegeben“ habe (M. Dibelius). Das kann natürlich nur so geschehen, daß man die andere, negative Linie der neutestamentlichen Äußerungen über den Staat für sich allein sieht und sie allein als die „genuin-christlich-eschatologische“ bezeichnet (H. Windisch).

Alle die genannten Versuche der Erklärung sind nun nicht etwa sogleich als falsch oder unwesentlich von der Hand zu weisen. Sie bemühen sich gewiß um eine rechte Erklärung dieses Textes. Sie beginnen bei den historischen oder anthropologischen Gegebenheiten und leiten von daher gewisse Konsequenzen ab. Gerade die psychologisierende Auslegung könnte nur allzuleicht zu dem

Schluß verföhren, daß nach solchen ersten guten Erfahrungen mit der Obrigkeit der Apostel und die ersten Christengemeinden schon bald die ganze andere Seite der staatlichen Obrigkeit zu spüren bekommen hätten, daß aber mit dem Wandel der historischen Gegebenheiten die Maßgeblichkeit dieser Anweisungen für spätere Leser sehr in Frage gestellt sein müßte. Die pädagogisch ausgerichtete Erklärung wiederum könnte ebenso dazu führen, daß man diese Verse nicht mehr als belangreich für andere Zeiten und andere Situationen ansieht. Schließlich muß aber der religionsgeschichtlich orientierte Weg, der in Römer 13 einen Fremdkörper im N. T. sehen will, nur allzuleicht zum Anlaß werden, die negative Haltung gegen die staatliche Ordnung als die allein dem Christen gemäße herauszustellen.

6. Fragen wir aber nun bei den Auslegern nach den Ansätzen zu einer *theologischen* Erklärung unseres Schriftabschnitts. Dabei überwiegen rein zahlenmäßig diejenigen, die in der Ordnung der staatlichen Obrigkeit einen Ausdruck des Schöpferhandels Gottes sehen.

a) Gott hat — so behauptet diese häufig mit dem Begriff „Schöpfungsordnung“ arbeitende Auslegung — mit der Schöpfung auch die Ordnungsverhältnisse des Befehlens und Gehorchens gesetzt (so schon Chrysostomus). Das ließe sich aus allen Erscheinungen der Natur ablesen. Wie für die Ehe, so gelte für die Staatsordnung, daß sie wohl von Gott dem Schöpfer grundsätzlich so angelegt ist, nicht aber in ihrer jeweiligen geschichtlichen Ausprägung ohne weiteres in Beziehung zu Gott gesetzt werden kann. Man versetzt den Staat in den Bereich der natürlichen Ordnungen, die mit der Offenbarung der Gnade gar nichts zu tun haben (E. Brunner). Die verlangte Unterordnung kann sogar als „Regel oder Gesetz der Natur“ (Berkeley) bezeichnet werden. Es bleibt nun aber umstritten, ob Paulus wirklich ein Element der „Natur“ so positiv bewertet, wie er es hier mit dem Staate tut. Ferner bleibt zu fragen, ob es richtig ist, Paulus an dieser Stelle als „Universaltheologen“ (H. Windisch) zu bezeichnen und ihm zuzutrauen, daß er „die in der Schöpfung begründeten Beziehungen Gottes zum Universum seiner Lehre zugrunde legt“ (H. Windisch).

b) Verwandt damit ist die Auslegung, die in der Ordnung des Staates mehr den *erhaltenden Willen* Gottes erkennen. Sie orientiert sich zwar nicht ausdrücklich am Handeln Gottes in Christus, setzt aber voraus — manchmal unausgesprochen — daß hinter dieser „Erhaltungsordnung“ des Staates der in der Geschichte handelnde Gotteswille Gottes steht. In der Welt herrscht die Sünde, und ihre Folgen wären ohne das Eingreifen Gottes die Selbstzerfleischung des Menschen und das völlige Chaos (Irenäus). Nun aber hat Gott, nicht ohne weiteres in der Schöpfung oder in der Natur, sondern durch sein spezielles „Mandatum“ (Luther), durch seine „Ordinatio“ (Melancton) das „Remedium“ (Calwin) gegen die Herrschaft der Sünde gegeben; durch einen *besonderen Akt* hat also Gott die politische Ordnung gesetzt. Er bewahrt dadurch den Menschen vor dem Nächsten und vor sich selbst. Augustin, Severian, Photius, Strabo und Abaelard sowie die Reformatoren würden mithin den Staat nicht eine „Schöpfungsordnung“ nennen, sondern eine Setzung Gottes, ohne andererseits dafür eine

Beziehung auf Christus zu sehen. Eine solche „Notverordnung“ kann auch positiv begründet gesehen werden in dem Gebot der Liebe zum Nächsten (Cadoux, Lehnhardt).

c) Zu dem allem bleibt aber zu fragen, wie sich die Aussagen von Römer 13 in eine eindeutig bestimmbare Beziehung zum Zentralpunkt der Botschaft des Apostels bringen lassen. Bei den Sätzen seiner Briefe muß man stets fragen, wie sie im tiefsten Grunde mit seinem Auftrag als Apostel und seiner Botschaft vom gekreuzigten und auferstandenen Christus zusammenhängen. Insofern fallen auch die paränetischen Stücke nicht aus dem theologischen Rahmen heraus; auch sie wird man darum theologisch, d. h. in bezug auf das Handeln Gottes in seinem Sohn Jesus Christus exegesieren müssen. Eine solche Bemühung wird man *christologisch* nennen dürfen. Ein Versuch christologischer Deutung von Römer 13 liegt schon dort vor, wo man von der *Analogie* zwischen der Herrschaft Christi in seinem Reich und der Herrschaft der irdischen Machthaber redet (Eusebius, J. A. Bengel, auch K. Barth: „Christengemeinde und Bürgergemeinde“), oder wo man in der irdischen Staatsmacht das Abbild der echten Herrschaft Gottes sieht (Clemens Romanus, Abrosiaster, Strabo), wird aber dort besonders evident, wo man das Geschichtsbild des Urchristentums zu ergründen sucht (O. Cullmann), und die zentrale Bedeutung des Christusereignisses auch für das Wesen und das Werken der staatlichen Mächte in dieser Welt aufzeigt. Daß eben von der Auferstehung und der Himmelfahrt her auch der Staat dieser Welt entmächtigt und zugleich in Dienst genommen ist, daß die Mächte und Gewalten dahinter nicht in einem neutralen Bereich existieren, sondern entweder in dem gebotenen Dienstverhältnis zum Herrn der Geschichte stehn und handeln oder aber diesen Dienst verweigern und damit zum widergöttlichen Tier aus dem Abgrund entarten, das alles wird vom Wortlaut des Textes unserer Perikope erst dann sichtbar, wenn man nicht allen von psychologischen oder pädagogischen oder religions- und geistesgeschichtlichen Voraussetzungen ausgeht, sondern mit einem echten „theologischen“ Anliegen auslegt, als einen Teil der Botschaft des Paulus (keineswegs als Fremdkörper) und des ganzen N. T. (wohl in Spannung aber nicht im Widerspruch zu den Stellen wie Offenbarung 13), das der Welt den Sieg dieses Christus verkündet.

Es ist also nicht damit getan, die Aussagen von Römer 13 als unecht oder interpoliert auszuklammern, dafür hängen sie zu eng mit anderen Äußerungen des Apostels zusammen (1. Kor. 2 und 6, Phil. 2, 9 u. a.). Äußerlich und innerlich gehört also unsere Perikope zur Botschaft des Paulus. Seine Sätze sind auch nicht nur zeitgebundene, aktuell-politische Anweisungen, sondern echt theologische Aussagen, die selbstverständlich ein bestimmtes Verhalten der Christen implizieren. Sie sind zugleich Darstellung des Anspruchs Gottes, für den Er sich der politischen Ordnung als Werkzeug bedient.

Für ein christliches Staatsverhältnis ist aus unserer Untersuchung deutlich geworden, daß Römer 13 keine spekulative Philosophie über das Wesen und Sein des Staates an sich bietet. Die staatliche Ordnung ist für die christliche Verkündigung und christliche Haltung insofern von Belang, als sie in der Beziehung zum Handeln Gottes in Christus steht und da ihre Funktion erfüllt. Jeden-

falls bietet Römer 13 keine Grundlage für eine „Staatsmoral“, weder eine negative völliger Gleichgültigkeit noch eine solche totalen, blinden Untertanengehorsams. In unserer Perikope liegt der Ton, wie uns die entscheidenden Exegeten gezeigt haben, nicht auf dem Wort „Staat“ oder „Obrigkeit“, sondern auf den Aussagen, die das Handeln Gottes, der auch den Staat und der irdischen Obrigkeit eine positive Rolle zuweisen kann, die aber am kommenden Aeon ihre Grenze findet.

BIBLIOGRAPHIE

Vorbemerkung: In der vorliegenden Arbeit sind im exegetischen wie im historischen Teil die benutzten Kommentarwerke, Monographien usw. jeweils in den Anmerkungen genannt. Diese Literaturübersicht will nur eine Auswahl der Werke allgemeinen Charakters geben, die sich mit ganzen Perioden der Auslegung befassen oder sonst für das Thema der ganzen Arbeit, nicht aber für einzelne Spezialfragen, von Bedeutung sind.

- Achelis, H. v. Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, I., II., 1912.
 Altaner, B. Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 2. Aufl., 1950.
 Bardenhewer, O. Patrologie, 3. Aufl., 1910.
 — Geschichte der altkirchlichen Literatur, I, 2. Aufl., 1913, III, 2. Aufl. 1914, II, 1912 (Nachtrag), 1923, IV, 1924, V, 1932.
 Bardy, G. „Commentaires patristiques de la Bible“ in: Dictionnaire de la Bible, Suppl. fasc. 6, 1931, 73 ff.
 — „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“, Göttingen 1931.
 Bauer, W. Die Stellung des Urchristentums zum Staat, 1924.
 Bening, J. „Staat und Kirche heute in lutherischer Sicht“, eine Besinnung über das Problem „Kirche und Staat“, wie es auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hannover in Erscheinung trat, im: „Kirche und Staat“, herausgegeben von K. Klein.
 Berggrav, E. De Kerk en de Keizer, 1946, deutsch 1947.
 Berkhof, H. Geschichte der christlichen Sitte, I. 1880, II. 1885.
 Bestmann, H. J. Ecclesia und Polis im N. T. und in der Kirche, Diss., Basel 1941.
 Bieder, W. General Introduction to the Study of Holy Scripture, 1899.
 Briggs, C. A. Hauptprobleme der Gnosis, 1907.
 Bousselot, W. Kyrios Christos, 2. Aufl. 1921.
 — The Early Church and the World, 1925.
 Cadoux, C. J. and A. J., A History of Mediaeval Political Theory in the West, I, 1903.
 Carlyle, R. W. Church and State in the Later Roman Empire, 1939.
 Charanis, P. Catenae Graecorum Patrum, IV (Röm.), V. (Kor.) 1844.
 Cramer, J. A. Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung. 2. Aufl.
 Cullmann, O. Licht vom Osten, 4. Aufl. 1911.
 Deissmann, A. Paulus, 1. Aufl. 1911.
 — Sacrum Imperium, 1929.
 Dempf, A. Grenzen des Staates (1949).
 Dibelius, O. Geschichte der christlichen Kirche, I, 1. 183.
 Döllinger, J. I. Luthers Predigt in den zwei Reichen, 1947.
 Diem, H. S. Pierre et les Premières années du Christianisme, 1928.
 Fouard, C. Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt, 1938.
 Fuchs, H. Die christliche Gemeinde in der politischen Welt, 1954.
 Gollwitzer, H. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, 4. Aufl. 1924.
 Harnack, A. v. Die Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 1893.
 — Militia Christi, 1905.
 Hashagen, J. „Über die Anfänge der christlichen Staats- und Gesellschaftsanschauung“ in *Zt. K. G.* 1930, S. 131 ff.
 Hauck, A. Kirchengeschichte Deutschland, III—V, 1920 ff.
 Hauser, R. Autorität und Macht; die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre, 1950.
 Heckel, J. Lex charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers. (Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. N. H. 36), München 1953.
 Heering, J. Der Sündenfall des Christentums, 1930.
 Hillerdal, G. Gehorsam gegen Gott und Menschen, 1955.
 Jonas, H. Gnosis und spätantiker Geist, I, 1934.
 Kern, F. Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im Mittelalter, 1914.
 Koehler, W. Dogmengeschichte, 1938.
 Krüger, G. Handbuch der Kirchengeschichte, I—IV, 2. Aufl. 1923.
 Künneth, W. Die öffentliche Verantwortung des Christen, 1952.
 Leclercq, J. L'Eglise des premiers siècles et les persecutions, 1941.

- Lecky, W. E. H. History of European Morals from Augustus to Charlemagne, 1869, I, II repr. 1911.
- Lerch, D. Isaaks Opferung, christlich gedeutet, eine auslegungsgeschichtliche Studie (Beitrag z. hist. Th. 12, 1950).
- Lietzmann, H. Geschichte der alten Kirche, I—IV, 1923 ff.
- Loofs, F. Leitfaden der Dogmengeschichte, 3. Aufl. 1893.
- McGiffert, A. A History of Christianity in the Apostolic Age, 1899.
- Mirbt, C. Quellen zu Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 4. Auflage 1924.
- Müller, K. Kirchengeschichte I u. II, 1892—1919; I, 12. Aufl. 1929, 3. Aufl. 1941.
- Neve, J. L. A History of Christian Thought, I, II, 1946.
- Pfleiderer, O. Das Urchristentum; seine Schriften und Lehren im geschichtlichen Zusammenhang beschrieben, 2. Aufl. I u. II, 1902 f.
- Prümm, K. Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt, 1943.
- Ramsay, W. M. The Church in the Roman Empire, 1907.
- Schmidt, K. L. Die Polis in Kirche und Welt. Eine lexikographische und exegetische Studie, 1939.
- Schubert, H. v. Staat und Kirche von Constantin d. Gr. bis Karl d. Gr., 1906.
- Schuster, H. Das Werden der Kirche; eine Geschichte der Kirche auf deutschem Boden (mit Beiträgen von H. Fr. v. Campenhausen u. H. Dörries), 1941, 2. Aufl. 1950.
- Evangelisches Soziallexikon (1954), herausgegeben von F. Karrenberg.
- Staab, C. Pauluskommentare aus der griechischen Kirche, 1933.
- Stählin, O. Die altchristliche griechische Literatur, 1924.
- Stratmann, F. M. Die Heiligen und der Staat, I, 1949, II, 1949, III, 1950.
- Voigt, K. Staat und Kirche von Konstantin d. Gr. bis zum Ende der Karolingerzeit, 1936.
- Wünsch, G. Evangelische Ethik des Politischen, 1936.
- Zwicker, H. Gottesreich und Weltreich.

A. Die Geschichte der Auslegung von Römer 13, 1-7 im Altertum

- ¹) Vgl. K. Staab, Paulus-Katenen (1926), S. 269.
- ²) Vgl. O. Cullmann, Christus und die Zeit, 2. Auflage, 1948, S. 174 (da auch die Verwendung dieser Stelle gegen die neuere Deutung der abgelehnt).
- ³) Vgl. Feine-Behm, Einl. ins NT, 9. Auflage (1950), S. 247.
- ⁴) Vgl. G. Kittel, Christus und Imperator (1939), S. 50.
- ⁵) Vgl. W. Bauer, Griech. W. B. z. NT, Sp. 1405.
- ⁶) Vgl. Cadoux, a. a. O., S. 108: „... (Peter) still hoped that, by demonstrating the moral and law-abiding innocence of the Christians, they might prevent the continuance of the persecution.“
- ⁷) Vgl. Cadoux, a. a. O., S. 111.
- ⁸) Vgl. M. Dibelius, Rom u. d. Chr., S. 27.
- ⁹) Vgl. M. Dibelius, Rom u. d. Chr., S. 27.
- ¹⁰) Zu den Beziehungen von Römer 13 zu den übrigen „Staatsstellen“ des NT in den Evangelien und der Offenbarung Joh. Vgl. S. 20, Anm. 15 f.
- ¹¹) 1. Tim. 2, 1 ff.
- ¹²) Titus 3, 1 ff.
- ¹³) Vgl. P. Leo, Das anvertr. Gut (Einf. i. 1. Tim.), (Urchrstl. Botsch. 15) 1935, S. 29.
- ¹⁴) Die Aufforderung zur Fürbitte für die Obrigkeit nimmt bei den späteren Autoren einen wichtigen Platz ein (s. u. S. 28).
- ¹⁵) Vgl. F. Büchsel, a. a. O., S. 133/134 und W. Brandt, Apostol. Anweisung f. d. kirchl. Dienst (1941) S. 41 (Urchrstl. Botschaft, Bd. 15, 2. Auflage).
- ¹⁶) Kap. 46, 4 ff.
- ¹⁷) Ähnlich auch: Mart. Pauli II.: Sprüche des Sextus (Nr. 182): „Wenn du über Menschen herrschst, bedenke, daß du von Gott beherrscht wirst.“ E. Hennecke, Die Apokryphen des NT, 2. Auflage 1924, S. 635.
- ¹⁸) Vgl. Apoc. Petri XVII (Hennecke, a. a. O., S. 327), Ascens. Isaj. VII, 9 f. (Hennecke a. a. O., S. 309), dazu: H. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch, Bd. III (1924) S. 49 u. S. 818.
- ¹⁹) Vgl. O. Cullmann, Christus u. d. Z., S. 175.
- ²⁰) Vgl. Kap. 16, 4; 10, 6; dazu: W. Bieder, Ecclesia und Polis im NT und in der Kirche, Diss. Basel, 1941, S. 81, E. Förster, in R. G. G., 2. Auflage (1927), Bd. V, Sp. 730.
- ²¹) Vgl. Kap. 8, 5; 18, 2; 21, 5.
- ²²) Vgl. W. Bieder, a. a. O., S. 81.
- ²³) Vgl. Sim. IX, 23, 4; Vis. III, 2, 3. u. a. Kaiser und Satan werden nebeneinandergestellt: Sim. I, 3, 6. Vgl. dazu: K. L. Schmidt, Die Polis in Kirche und Welt, Basel, 1936, S. 41 f. Einleitungsfragen zu den Apostol. Vätern: vgl. O. Bardenhewer, Geschichte der althechristlichen Literatur, 2. Auflage, I. Bd. (1913), S. 90 f. (Didache, vor dem Jahre 100 entstanden?), S. 103 f. (Barnabasbrief).
- ²⁴) Vgl. dazu M. Dibelius in R. G. G., 2. Auflage, I. Sp., 1693; ders., Rom u. d. Chr., S. 18 u. 29 usw. A. v. Harnack, Der 1. Clemensbrief, 1909 u. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (1929) redet von der „sich auf Kosten der Eschatologie vollziehenden Ethisierung“ (K. L. Schmidt, Die Polis, S. 46, Anm. 94).
- ²⁵) Vgl. XXX, Vers 1.
- ²⁶) Vgl. 54; dazu: W. Bieder, a. a. O., S. 83.
- ²⁷) Vgl. Kapitel 60 und 61.
- ²⁸) Vgl. Cadoux, a. a. O., S. 139; Altaner, Patrologie, S. 74 f. E. Frhr. v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit, 1901, S. 193 ff.
- ^{29a}) Vgl. Chr. Eggenberger, Die Quellen der politischen Ethik des ersten Clemensbriefes, 1951, S. u. S.
- ²⁹) Vgl. dazu Cadoux, a. a. O., S. 181, Anm. 1; Knopf, im Handbuch z. NT, Ergbd., S. 147 (1920).
- ³⁰) Vgl. A. J. Carlyle, A Hist. of Mediaev. Polit. Theory I (1903), S. 128.
- ³¹) Vgl. Hashagen, a. a. O., S. 137.

LEBENS LAUF

Am 20. Januar 1924 wurde ich als erster Sohn des Fahrsteigers Fritz Keienburg und seiner Ehefrau Hermine geb. Schulze in Essen-Karnap geboren. Von 1930 bis 1934 besuchte ich die Volksschule in Gelsenkirchen-Bismarck und anschließend bis zur Ablegung der Reifeprüfung im Jahre 1942 das Städtische Realgymnasium in Gelsenkirchen. Da ich vom Wehrdienst aus gesundheitlichen Gründen etwa 2 Jahre zurückgestellt wurde, begann ich an der Universität Münster das Studium der klass. Philologie und der Theologie. Nach kurzem Dienst als Schulhelfer im Frühjahr 1944 wurde ich Pfingsten 1944 zur Wehrmacht einberufen, kam aber schon im Oktober des gleichen Jahres in amerikanische Kriegsgefangenschaft. Ein Jahr lang konnte ich als Hilfsgeistlicher in Gefangenenlagern der US-Armee in Frankreich Dienst tun und an den Vorlesungen des Kgf.-Seminars in Attichy teilnehmen. Nach meiner Heimkehr im Oktober 1945 studierte ich ein Semester an der kirchl. Hochschule in Wuppertal, 2 Semester an der Universität Münster und 2 Semester an der kirchl. Hochschule in Bethel. Von dort aus wurde ich im Winter 1947/48 zu einem ökum. Theologiestudentenkursus nach Holland delegiert. Im Sommer 1948 legte ich mein erstes theol. Examen bei der Kirchenleitung der Ev. Kirche von Westfalen ab und folgte dann einer Einladung des Weltkirchenrates zum Studium am Theol. Seminar Princeton N. J. USA. Dort konnte ich nach 2 Jahren mit einer Arbeit über den „Einfluß des deutschen Liberalismus auf die neutestamentl. Arbeit in den USA“ den Grad eines Magisters der Theologie erwerben. Im Oktober 1950 begann ich das Studium an der Universität Basel und bekam von Herrn Prof. O. Cullmann die Anregung, die Geschichte der Auslegung von Römer 13 zu untersuchen. In dankenswerter Weise hat der Genannte mir mit Rat und Tat bei der Fertigstellung der Arbeit zur Seite gestanden, zusammen mit Herrn Prof. Dr. E. Staehelin und Herrn Prof. Dr. K. Barth. Seit dem Jahre 1952 bin ich als Pfarrer in Gelsenkirchen tätig; am 9. Juli 1952 habe ich vor der Ev.-theol. Fakultät in Basel die mündliche Prüfung für den Doktorgrad bestanden.

Fritzhermann Keienburg

